

المكتبة الثقافية

الفكر الإسلامي
وتراث اليونان

تأليف

د. حلمي مطر



المكتبة الثقافية

٥١٥

الفكر الإسلامى
وتراث اليونان

د. أميرة حلمي مطر



الهيئة المصرية العامة للكتاب

١٩٩٦

مقدمة

من الدراسات الرائدة في تاريخ الفلسفة تلك
الدراسات التي تعنى بحياة الفكر في تطوره بفعل انتقاله
عبر الحضارات المختلفة .

فانفتاح الحضارات على بعضها يقبعه بلا أدنى شك
احتكاك الثقافات ، الأمر الذي ينتهي الى تراوج هذه
الثقافات أو صراعها — ولم يحدث أن انغلقت حضارة على
نفسها والا حكمت على نفسها بالذبول والضياع .

ويقدر ما تنتقى الحضارة الفتية وتستوعب مما سبقتها
أو من غيرها بقدر ما تكون أقدر على العطاء ، وهو أمر

لا نستطيع أن نستثنى منه حضارة الاسلام التى بلغت
أوجها فى القرن العاشر الميلادى أو الرابع الهجرى .

فقد اثمرت فى العلم والفلسفة مذاهب ونظريات لها
طابعها الخاص الذى يدعو الى تفسير الحياة والوجود
تفسيرا يستند الى التوحيد الالهى .

ولا شك أنه لم يأت لهذه الحضارة ان تبدع ما أبدعته
الا بعد قرون شغلت فيها بالنقل والاطلاع على تراث الأمم
القديمة التى سبقتها .

وقد عرف هذا التراث عند العرب والمسلمين باسم
تراث الأوائل .

ولما كان هذا التراث القديم منه الشافى ومنه المدون ،
فلم يكن بد أن يكون القدر الأكبر منه نقلا عن المدون .

وفى هذه النقطة بالذات تتميز حضارة اليونان القديمة
عن غيرها بأنها حضارة حفظت ابداعها مدونا فلم تكتم العلم
ولم تجعله سرا مستورا عن عامة الشعب بل كان العلم
والفلسفة والادب مدونا لم يتعرض للتحريف والضياع شأن
تراث الأمم الأخرى .

لذلك فقد تيسر للعرب والمسلمين الاطلاع على تراث
السابقين عليهم فى العلم والادب والدين من خلال ما
اطلعوا عليه فى تراث اليونان .

ويتضح بها مسبق أن الرافد اليوناني كان من أهم
الزوافد التي نهلت منها حضارة الاسلام .

فقد تقبل العرب المسلمون بسهولة ويسر تراث اليونان
حين وجدوا فيه ما يفي بحاجاتهم العملية وتطلعاتهم الفكرية
فقد تعلقوا بما في هذا التراث من اعلاء للمنطق العقلي
ولكن من جهة أخرى قرّبه الى نفوسهم وما انطوى عليه هذا
التراث من روح شرقية اصطبغ بها في عصوره الأخيرة
بعد فتوحات الاسكندر للشرق وطوال العصر الهلنتي .

وقد شهد القرن الرابع الهجري نهضة فكرية كبيرة
قامت على اكتاف العرب وغيرهم من المسلمين والموالي على
السواء — فلك أنه على الرغم من تفكك الدولة المركزية
وقيام الدويلات في المناطق النائية نشطت المذاهب الفلسفية
وسادت الساحة الفكرية حركة نابضة بكافة الامكار
والاتجاهات .

وفي ظل هذه الحياة سمحت الحضارة الاسلامية بحرية
فكرية كبيرة بفضل ما في العقيدة الاسلامية من سباحة
ودعوة الى التسليح بالعلم والمعرفة .

✽ فقد جاء في الذكر الحكيم قوله تعالى :

« يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين اوتوا المسلم
درجات »

سورة المجادلة آية ١١

كما حدث الاسلام الانسان على ان يعمل سعيه ويصبره
وقلبه كي يعرف الكون حوله وحمله مسئولية البحث بعد
ان وهبه الوسيلة والقدرة .
قال تعالى :

« ان السمع والبصر والفؤاد كل اولئك كان عنه
مسئولا »

الاسراء آية ٣٦

ومن اقوال النبي صلى الله عليه وسلم :
« الحكمة ضالة المؤمن ياخذها حيث وجدها ولا يبالي
من اى وعاء خرجت »
ويقول :

« خذ ما تعرف ودع ما تنكر »
ويقول على بن ابي طالب :

« تعرفون الرجال بالحق لا الحق بالرجال »

ويوم كان طلب العلم فريضة لم يتردد المسلمون ان
يطلبوا العلم ولو كان في الصين ولما كانت ثقافتهم في آنفهم
عالية ، اقبلوا على تراث العالم حولهم ينقلونه الى لغتهم
ثم استطاعوا ان يبدعوا وان يجزلوا العطاء للانسانية
جميعا .

وفيم يلي من صفحات رؤية لموقف الفكر الاسلامي من
تراث اليونان والعالم القديم الذي عرف عندهم باسم علوم
الاولائل .

نقل التراث اليونانى الى العالم العربى واسبابه

قبل ان نتتبع تائر الحضارة العربية الاسلامية بتراث اليونان وغيرها من الأمم القديمة والتي عرفت عندهم بعلوم الاوائل ينبغي ان ننظر فى حياة العرب قبل الاسلام وكيف كانت صلاتهم بغيرهم من الأمم الأخرى .

وقد أجمع المتخصصون فى تاريخ العرب القدامى على أن العرب قبل الاسلام كانوا يعيشون حياة لا تعرف نظام الدولة ولا الحكومة المركزية ، بل كانت حياتهم فى قبائل شديدة التمسك بالعصبية الى حد انتهى بهم الى النزاع والصراع الدائم غير أنهم كانوا فى حاجة دائمة للاتصال

بغيرهم من الشعوب الأخرى من أجل إكساب أنفسهم
 ضرورات الحياة فنشطت التجارة مع جيرانهم وكانت
 القوافل التجارية تسلك الطرق إلى الحبشة واليمن
 جنوباً وإلى بلاد الشام شمالاً ، فكثرت على صلات تجارية
 وثقافية مع جيرانهم الفرس والروم وترتب على ذلك أن
 احاطوا بأخبار الأمم الأخرى ، فمن سكن منهم الحيرة
 وجاور العجم اطلع على علم الأعاجم ومن خل بالشام من
 شيوخ فسان علم أخبار الروم وبنى إسرائيل واليونان (١) .

وحين جاء الإسلام جعل العرب أمة واحدة فوحد بينهم
 وبين شعوب أخرى كثيرة تمتد مواطنها من المحيط الهندي
 شرقاً إلى المحيط الأطلسي غرباً .

ولم يزل الإسلام تعلمت الشعوب الأخرى اللغة العربية
 واختلفت لغة الفرس بعد دخولهم الإسلام عما كانت عليه
 قبله واقتبست من اللغة العربية الكثير من المفردات وأوزان
 الشعر واستخدمت الخط العربي ، وكذلك صارت اللغة
 التركية والأوردية وعاش غير المسلمين من أتباع الديانات
 الأخرى متمتعين بكافة حقوقهم وحررياتهم في ظل الدولة

(١) د . علي الجندى ، في تاريخ الأندلس الجاهلي ، مكتبة النصر ،
 رة . من ٨٣ .

الإسلامية ، وكانت تلك الحرية ظاهرة فريدة في القرون الوسطى لم تعرفها أوروبا المسيحية (٢) .

وبعد تطور حضارة العرب في ظل الإسلام دونت العلوم بفضل اكتشافهم صناعة الورق التي انتقلت اليهم من الصين ، فدونت العلوم النقلية أولا ثم سرعان ما تفتحت عقولهم على العلوم العقلية وهي علوم كان للفرس واليونان والهند تراث كبير فيها ، فنقلوا عن تلك الشعوب الفلك والطب والرياضيات والمنطق والفلسفة .

وكان النقل المباشر من تراث الاوائل يتمثل في النقل عن التراث اليوناني في المقام الاول ذلك لان الحضارة اليونانية كانت قد انتشرت مع الاسكندر الاكبر في أرجاء العالم الشرقي وظلت تحتضنها دولة الروم البيزنطيين كما طقفتها بلاد الفرس بعد أن تحولت الامبراطورية البيزنطية الى المسيحية وأمر الامبراطور جوستنيان باغلاق المدارس الفلسفية الوثنية عام ٥٢٩ م فهرب فلاسفتها الى دولة الفرس ورحب بهم كسرى أنو شروان وكذلك غزت ثقافة اليونان وفلاسفتها امبراطورية الفرس عدوتها العنيدة .

(٢) د . محمد عبد السلام كهلاني : الحضارة العربية تاريخها ومقوماتها العامة . دار النهضة العربية بيروت ، الفصل الثاني .

وكذلك انتشرت الثقافة اليونانية فى بلاد الفرس وتركزت
فى مراكز هامة كانت جند يشابور من أهم هذه المراكز
وتركزت كذلك فى حران موطن الصابئة فى بلاد ما بين
النهرين . وفى أعالي بلاد الشام فى الرها ونصيبين كذلك
كانت قد ثبتت جذورها فى الاسكندرية منذ عصر البطالمة
والرومان . وبعد انتشار المسيحية تلقاها المعلمون النصارى
وتداولوا علوم المنطق والطب ونقلوا آراء بعض فلاسفة
اليونان وكذلك فعل السريان النساطرة المنتشرون فى أرجاء
العالم الشرقى .

أما إذا رجعنا الى شهادة المؤرخين وأقوالهم عن تراث
الأوائل وانتقاله الى العرب والمسلمين ، فيمكن أن نذكر
مؤلفات عديدة فى هذا الموضوع أشهرها مؤلفات القفطى
وابن أبى أصيبعة وابن النديم والشهرستانى والمسعودى .

ويكفى أن نرجع بهذا الصدد الى شهادة حاجى خليفة
مؤلف الموسوعة الكبيرة .

« كشف الظنون عن أسامى الكتب والفنون » يقول :

« ان علوم الأوائل كانت مهجورة فى عصر الدولة
الأموية ولما ظهر آل عباس كان أول من أعثنى منهم بالعلوم
الخليفة العباسى الثانى أبو جعفر المنصور وكان مع براعته
فى الفقه مقدما فى علم الفلسفة وخاصة فى علم النجوم ،

ثم لما أفضت الخلافة الى الخليفة السابع عبد الله المأمون
ابن الرشيد اتهم ما بداه جده فداخل ملوك الروم وسألهم
ما لديهم من كتب الفلاسفة فبعثوا اليه منها بما حضرهم من
كتب افلاطون وأرسطو وسقراط وجالينوس وأقليدس
وبطليموس وغيرهم ، وأحضر لهم المترجمين فترجموا له
على غاية ما أمكن « (٣) » .

أما ابن النديم فيذكر السبب الذي من أجله كثرت كتب
الفلسفة وترجمتها فيقول :

« ان احد الأسباب في كثرة كتب الفلسفة وغيرها في
البلاد الاسلامية أن المأمون رأى في منامه كأن رجلاً أبيض
اللون مشرباً بالحمرة ، واسع الجبهة مقرون الحاجب ،
أجلك الرأس أسهل العينين حسن الشمائل ، جالساً على
سريره قال المأمون :

« وكأني بين يديه قد ملئت له هبة فقلت من أنت ؟
قال أرسطاطاليس فسررت به وقلت أيها الحكيم أسألك
قال : سل ، قلت ما الحسن ؟ قال : ما حسن في العقل ،
قلت ثم ماذا : قال ما حسن في الشرع قلت ثم ماذا : قال
ما حسن عند الجمهور قلت ثم ماذا ؟ قال ثم لا ثم « (٤) » .

(٣) حاجي خليفة : كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون .
(٤) ابن النديم الفهرست : المكتبة التجارية القاهرة ص ٢٥٣ في
ذكر السبب الذي من أجله كثرت كتب الفلسفة وغيرها من العلوم القديمة
في هذه البلاد :

كان هذا هو تفسير قدمه ابن النديم عن أهم أسباب تلك الرغبة الشديدة في إخراج الكتب اليونانية والاحتفاء بها في عصرى المنصور والمأمون .

وإذا كان هذا التفسير الذى أورده ابن النديم من باب الروايات الشائعة المتداولة إلا أن تقصى الأسباب التاريخية والسياسية إنما يلقي أضواء على أسباب ومؤثرات أخرى جنت على الساحة الفكرية كما يبين أن تشجيع خلفاء بنى العباس لترجمة تراث اليونان إنما كان لايديولوجية سياسية تبنتها الدولة العباسية .

يقول الدكتور زكى نجيب محمود في تفسير هذا الموضوع : ان الواقع التاريخي يشهد بان الصراع على الحكم بدأ يشتد منذ نهاية الدولة الاموية اذ قويت الدعوة لبنى العباس ابن عم النبي في الكوفة المتشعبة لأهل البيت وكان أقوى أعوان بنى العباس هم من الفرس أهل خراسان الذين رغم دخولهم الاسلام لم ينالوا ما طمعوا فيه من مشاركة في سلطة الحكم وضجوا وتثمروا من عنصرية بنى أمية وتفضيلهم العرب على باقي الشعوب التي دخلت الاسلام وانضوت تحت رايته .

ومالبث أن استقر الحكم لأبى العباس السفاح سنة ٧٥٠ م بفضل جهود الفرس بقيادة ابى مسلم الخراساني .

وجاء الخليفة العباس الثاني أبو جعفر المنصور فكان
أول ما بدا به حكمه أن تخلص من أبي مسلم الخراساني
وتم اعدامه .

ويقتل أبي مسلم الخراساني بدأت مقاومة الفرس لحكم
العرب مقاومة لا تقف عند حد السياسة بل أيضا على اعلى
مستويات الفكر والثقافة وكان ذلك باحياء عقائدهم القديمة
واكثر من ذلك ذهبوا الى حد تأليه أبي مسلم الخراساني (٥) .

وزاد من انكاء شعور الكراهية عند الفرس شعورهم
شبه الديني حتى بين الذين اعتنقوا الاسلام من اعتبار
ملوك الساسانيين أحفادا للبطل الاسطوري Kayami
فأسسوا فرقا مستقرة في فارس تؤله الملوك وتعتبرهم محلا
للالوهية باغ Bagh ورأوا ان هذه الروح المقدسة
تنقل من حاكم الى حاكم آخر عن طريق التناسخ (٦) .

لذلك فان كثيرا من الفرس رغم اعتناقهم الاسلام ظلوا
متمسكين بأرائهم القديمة وكانوا مستعدين لعبادة الخليفة
كعبادتهم للوكهم من قبل .

(٥) زكي نجيب محمود المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري - دار
الشروق ص ١١٧ .

(٦) دي لاس أوليري : الفكر العربي ومركزه في التاريخ - نظمه
الى العربية وعلق عليه اسماعيل البيطار - دار الكتاب اللبناني بيروت
١٩٧٢ ص ٧٦ الى ص ٨١ .

وناقوا الى امير مؤله ، وقامت فعلا محاولة لتاليه
الخليفة قامت بها فرقة متعصبة ذات اصول فارسية عرفت
بالراوندية وشسقت عصا الطاعة عندما رفض الخليفة
المنصور أن يعامل كاله ورمى بقايتهم فى غياهب السجن .

تلك الامكار والبدع التى شسامت منذ بداية الدولة
العباسية بدأت تتسرب الى مذاهب الشيعة المتطرفة التى
ذهبت الى تقديس ابناء على وترى ان نفحة الهبة مقدسة
تحل فى الأئمة .

وكانت المجوسية هى أهم عقائد الفرس التى أرادوا
احياءها والى جانبها المزدكية والمائوية كذلك انتشر الغنوص
القاتل بثنوية المبادئ الخير والشر أو النور والظلام
وازدادت شعوزات الفرس وعقائدهم اللاعقلانية .

ازاء ذلك بدأ خلفاء بنى العباس يتجهون الى ضرورة
محاربة هذه الاتجاهات الايديولوجية المسترة بالدين لاجل
اهداف سياسية وكان انقاعهم الى تأكيد منطق عقلى
وفلسفة مخالفة لعقائد الفرس . فلسفة دولة الروم
البيزنطيين عدوتهم القديمة والزود عن العقيدة الاسلامية
باستخدام سلاح المنطق العقلى المستمد من فلسفة اليونان
اكبر ند لدولة الفرس .

ولعل انقاع خلفاء بنى العباس نحو قبنى المنطق
العقلى والفلسفة اليونانية لم يكن فقط لمغايرة شعوزات

الفرس بل أيضا للبحث عن احياء ثقافة عربية جديدة مناوئة
لثقافة الامويين شديدة التعصب لتراث العرب القديم (٧) .

كل هذه الاسباب تضافرت من أجل احياء ثقافة عباسية
جديدة مناوئة لثقافة الفرس القديمة ولثقافة الامويين شديدة
التعصب والعنصرية للمغرب .

فمن الواضح ان العناية بفلسفة اليونان وعلومهم
وارسطو ومنطقه بوجه خاص لم تظهر الا في وقت متأخر
نسبيا .

وفي ذلك يقول الدكتور محمد عابد الجابري : « لاشك
ان حضور المنطق الارسطي في الثقافة العربية جاء متأخرا
بما لا يقل عن قرن من الزمان من حضور الأصناف الأخرى
من الموروث القديم » (٨) .

ويفسر هذا بقوله :

« لقد اتجه المأمون اذن الى أرسطو لمقاومة الفئوس
المائوي والعرفان الشيعة كلاهما يريد أن يؤسس معارضته

(٧) ركي نجيب محمود — المرجع نفسه ص ١١٨ .

(٨) محمد عابد الجابري : تكوين العقل العربي دار الطليعة ببيروت

الطبعة الثانية ١٩٨٥ .

للدولة العباسية على سلاح لا يملكه العباسيون الذين
يتزعمون الخلافة السفية التي تؤمن بانتهاء النبوة وتوقف
الوحى نهائيا مع خاتم النبيين والمرسلين فكان لابد اذن من
سلاح يقف صامدا فى وجه العقل المستقيل وأطروحاته
المانوية الشيعية - ولم يكن هناك من سلاح آخر غير العقل
الكونى خصه التاريخى ، ومن هنا لجأت الدولة العباسية
على عهد المأمون الى العمل على تنصيب هذا العقل فى
الثقافة العربية الاسلامية واقامة التحالف بينه وبين المعقول
الدينى العربى لصد الهجمات الغنوصية التى كانت تهدد
ليس فقط العباسيين كدولة بل الفكر الدينى الرسمى بشقيه
المعتزلى والسنى «(٩)» .

بالمواقع المتفق عليه اذن ان العناية بأرسطو لم تتخذ
شكلا واضحا الا فى العصر العباسى على وجه الخصوص
فى حركة الترجمة التى أطلق اسمارة البدء فيها الخليفة
العباسى المنصور بعد ان نقل مقر الخلافة من الكوفة الى
بغداد وتمثلت بولاية المأمون فى نهاية القرن الثانى
الهجرى وكان لتأسيس بيت الحكمة فى بغداد أعظم الأثر
فى بعث التراث اليونانى وتراث أرسطو بالذات وقام بالدور
الأكبر فيه المترجمون السريان وعلى رأسهم ثلاثة من أسرة
واحدة هم :

(٩) المرجع نفسه ص ٢٢١ .

حنين بن اسحق وابنه اسحق بن حنين وحبيش بن الحسن

ويعد أبو بكر يعقوب بن اسحق الكندي الذي ولد
بالكوفة وتلقى العلم بالبصرة وبغداد حوالي عام ٨٨٣ م
وعينه المأمون مؤدبا للخليفة المعتمد من أشد المتحمسين
لفلسفة أرسطو .

وكان ثانی المشائين من اتباع أرسطو هو أبو نصر
الفارابي المتوفى سنة ٩٥٠ م وقد عاش في بلاط سيف
الدولة في حلب ولكنه كان قد تلقى العلم في بغداد على
يذى الطبيب المسيحي يوحنا بن حيلان وأبى بشر متى بن
يونس القنائي .

وهكذا نجد أرسطو يتوج في الثقافة العربية منذ القرن
التاسع الميلادي ويظل مكرما تكريما لم يره مفكر آخر حتى
تبل عنه المعلم الأول .

وإذا كان لفلسفة أرسطو عند العرب مكانة لا تدانيها
فلسفة أخرى إلا أنه لابد من التنويه بأن آراء أرسطو حين
وصلت إلى الغرب إنما وصلتهم مصبوغة بالصبغة
الافلاطونية الجديدة . هذه الافلاطونية كانت قد أخذ بها
شراح أرسطو في العصر الهلنستي قبل الاسلام وعلى رأسهم
الاسكندر الافروديسي الذي كانت شروحه على نظرية
العقل من أهم مواضع التأثير في فكر فلاسفة الاسلام .

وكانت أهم أسباب هذا الخلط بين المشائية الإسلامية والافلاطونية الجديدة هو قبول مختصرات من تاسوعات أفلوطين الرابعة والخامسة والسادسة على أنها إلهيات أرسطو وسميت المختصرات بأوثولوجيا أرسطاطاليس .

وللجاحظ رأى فكره بصدد الترجمة عموماً ومدى جدواها وأهميتها فى كتاب الحيوان .

ذهب الجاحظ الى القول بصعوبة الترجمة بل استحالتها ، اذ يتعذر على المترجم ايراد ما كتبه المؤلف تماماً ، ويشترط فى الترجمة شروطاً من أهمها أن يكون المترجم على نفس المستوى الفكرى للمؤلف وان يكون على دراية تامة باللغتين التى يترجم منها والتى يترجم اليها ، ويزيد الأمر صعوبة عدم إمكانية التطابق بين لغتين مختلفتين، ويقول اذا كانت هناك صعوبة فى ترجمة كتب الهندسة والفلك والطب فما بالك بالكتب الدينية التى تتناول العقائد والالهيات ، وأكثر من ذلك صعوبة ترجمة النصوص الأدبية وخاصة الشعر اذ يستحيل ترجمته .

وافكار الجاحظ بهذا الصدد لها أهميتها وتكشف عن حسن نقدى عظيم ولعل الدافع اليه انه لم يكن فى عصره مترجمون على مستوى عال من الدقة ، لانه ألف كتبه قبل أن يقدم اسحق وحنين ترجماتها للتراث اليونانى ويذهب الدكتور عبد الرحمن بدوى فى تفسيره لآراء الجاحظ الى

انه يمكن أن يكون الجاحظ قد كتب هذا الكلام في عصر اشتد فيه النقاش حول ترجمة القرآن الى اللغات الأخرى كالفارسية والتركية ، وكان الجاحظ من أشد معارضي هذه المحاولات ولذلك نراه يثير الكثير من الخصائص التي تميز اللغة القرآنية ليبين استحالة ترجمته ، وربما كان يدمو أصحاب اللغات الأخرى غير العربية الذين دخلوا الاسلام الى تعلم اللغة العربية من أجل اجادة المعرفة بالدين (١٠) .

لقد كان انفساح الطريق للترجمة في القرن الثاني الهجري — الثامن الميلادي — مما بعث نهضة فكرية كبيرة اتت ثمارها في القرن الرابع الهجري — العاشر الميلادي — وسادت نهضة فكرية اشادت بالعقل وقدرته على اقتحام مجالات عديدة من العلم غير أنها فتحت الباب على مصراعيه لكثير من التيارات المتناقضة فالى جانب العقلانية وجد الشك والى جانب النزعة العلمية الوضعية وجدت العلوم السرية Occultisme وظهر التطرف في الدين والتطرف في الإلحاد (١١) .

Abdurrahman Badawi : La Transmission (١٠)
de La philosophie Creque au monde Arabe. Paris Vrin.
1968 P. 108 — 129. Ibid. P. 21.

A. Badawi, Quelques figures et (١١)
Thèmes de la philosophie Islamique. Paris Maisonneuve
1979.

كذلك علت مكانة أرسطو وذاعت شهرته عند العرب طالما وصلتهم فلسفته مصبوغة بالانلاطونية الجديدة . ولم تكن بين أيديهم فلسفته الحق — ويفضل التحريف الذي حدث لهذه الفلسفة على يد النقلة من السريان المسيحيين ، ولما عرف العرب مؤلفاته أحسن من ذي قبل وجدوا أنها ليست كما كانوا يشتبهون خاصة نظريته في أزلية الكون ونظريته في انكار العناية الالهية وانكاره نشور الاجسام .

لذلك فقد شاهدت الثقافة الاسلامية حركة نقد لفلسفة أرسطو والمثابرة ظهرت متأخرة وتجلت عند عدد كبير من مفكرى الاسلام وعلى رأسهم الغزالي وابو البركات البغدادي وابو بكر الرازي وغيرهم .

ويمكن أن نعد القرن الثاني للهجرة أو الثامن الميلادي العصر الذهبي للترجمة اشتمت فيه موجة الترجمة الى حد اثار المناقشات والجدل حول أهمية الترجمة وقيمتها وتطرق البحث الى النظر في مدى تفوق الحضارات المختلفة والمفاضلة بينها وبوجه خاص البحث في خصائص وسمات الحضارة اليونانية والمقارنة بينها وبين الحضارات الأخرى ويعد أبو حيان التوحيدي من المصادر الرئيسية في هذا الموضوع اذ يكرس فصولا بأكملها في كتاب الامتاع والمتاع لنفسه لهذا الموضوع فيقول : الأمم عند العلماء أربعة « الروم والعرب وفارس والهند » ويصعب ان يقال أن العرب وحدها أفضل من هؤلاء الثلاثة . . يقول : « للفرس

السياسة والآداب ، وللروم العلم والحكمة ، وللهند الفكر والرؤية والخفة والسحر والأناة وللترك الشجاعة والاقدام وللزنج الصبر والكد والفرح وللعرب النجدة والقرى والوفاء والنبلاء والجود والذمام والخطابة والبيان .

ويقول كل أمة لها زمان على ضدها وهذا بين مكشوف اذا ارسلت وهمك في دولة يونان الاسكندر لما غلب وساس وملك وكذلك اذا عطفت الى حديث كسرى انوشـروان وجدت هذه الاصول بأعيانها . . ولذا قال أبو مسلم صاحب الدولة حين قيل له : «أى الناس وجدتكم أشجع فقال : كل قوم في اقبال دولتهم شجعان وقد صدق وعلى هذا كل أمة في مبدأ سعادتها أفضل وأنجد» (١٢) .

ومن أشهر مروجى التراث اليونانى في العالم الاسلامى مسكويه والرازى وأبو سليمان بن بهرام السجستانى مؤلف كتاب صوان الحكمة كانت له مكانة ممتازة بين مثقفى العرب في ذلك العصر وكانت منزلته من أبى حيان التوحيدي منزلة سقراط من افلاطون وأبو حيان يروى عنه كما روى افلاطون عن سقراط وقد ولد السجستانى بسجستان ورحل الى

(١٢) أبو حيان التوحيدي كتاب الامتاع والموائسة منشورات دار مكتبة الحياة - بيروت الجزء الاول - الليلة السادسة - ص ٧٠ الى ص ٩٦ .

بغداد وكان له دائرة من المثقفين فى كافة العلوم ومن أهمهم ابن الرماني اللغوي وأبو حيان التوحيدى وشامت مؤلفات كثيرة تعلت من شأن ثقافة اليونان من هذه الكتب التى كثيرا ما تتخللها أقوال وأفكار لا تطابق واقع الفكر اليونانى — من ذلك كتاب المبشرين فانتك العامرى المؤلف عام ٤٤٧ هـ وعنوانه مختار الحكم ومحاسن الكلم — ولا نجد فى المراجع اليونانية أصولا لهذا الكتاب المنقول عن اليونان .

وفى هذا الكتاب يظهر سقراط على انه نبى وزاهد ويذكر ديوجين الكلبى — وترد آراء لافلاطون وأرسطو فى السياسة وأهم ما يرد فيها روايات العرب عن الاسكندر الاكبر التى يبدو أنها مستمدة من أصول بيزنطية وهى تجد سيرته بشكل رومانسى كبير — فقد نسبوا له الحكمة والخلق الحسن وكيف ثار على ما درج عليه أسلافه من تقديم جزية لدارا ملك الفرس وبعد أن تولى الملك رفض دفع الجزية فجرى القتال وانتصر الاسكندر ولكنه كرم دارا بعد مقتله وتزوج من ابنته روشنك عملا بوصية أبيها ، ولما دخل بلاد الفرس أحرقت كتب المجوس وهدم بيوت النيران وبنى مدينة مرجيانوس التى سميت فيما بعد مرو وارتحل الى الهند وكتب الى ملكها من ذى القرنين ملك ملوك الدنيا يقول له ان الله الهى والهك وسار الى البراهمة لظهار دينه وقتل من كفر به — وواضح عدم الحق فى هذه الرواية

التي تشيد بالاسكندر وكذلك كتبوا عن أخبار كبار العلماء —
بطليموس صاحب المجسطى وجالنيوس أعظم أطباء اليونان
وله الكتب الستة عشرة التي كانت تعلم بالاسكندرية
وسار عليها التعليم الطبى عند العرب .

على أى الحالات فقد أطلع العرب على تراث اليونان
فى العلوم وفى الفلسفة ولهم الفضل فى حفظ هذا التراث
من الضياع والكشف عن أصول يونانية ضائعة — من ذلك
كتاب بركليس عن أبدية العالم ورد يوحنا النحوى عليه
وكتابه مبادئ الفيلوجيا عرف باسم كتاب الايضاح فى
الخير المحض — وهو الذى ترجم من العربية الى اللاتينية
باسم كتاب العلل Liber de Causis وقد علت شهرة
أرسطو وارتفعت مكانته عند العرب كما لم ترتفع مكانة مكر
آخر فى العالم القديم .

ولقد عنى ابن أبى أصيبعة بذكر أسماء النقلة الذين
أكبوا على ترجمة أرسطو وتراث اليونان فى الفلسفة والطب
منهم محمد بن موسى المنجم، وهو من بنى موسى بن شاعر
المشهورين فى العلوم الرياضية وكان حنين بن أسحق ينقل
لهم كثيرا من كتب الطب قال ابن أبى أصيبعة ان بنى
شاعر كانوا يرزقون النقلة ومنهم حنين بن أسحق وكانت
أجرته خمسمائة دينار فى الشهر .. ومما يحكى عن أبى
الخير بن الخمار وعلى بن زرعة انها ماتا حسرة بمقالة
يحكى بن عدي فى الحجج المبطله لكتاب القياس ومنه مارواه

ابن بطلان الطبيب عن شيخه أبى الفرج بن عبد الله بن
الطبيب فقال بقى عشرين سنة فى تفسير ما بعد الطبيعة
ومرض مرضا من الفكر فيه كاد يلفظ أنفاسه .

ومن ذلك رواية ابن سينا عن نفسه قال قرأت ما بعد
الطبيعة فما كنت أفهم ما فيه والتبس على غرض واضعه
حتى أعدت قراءته أربعين مرة وأنا مع ذلك لا أفهمه ولا
المقصود به وقلت هذا كتاب لا سبيل الى فهمه وإذا أنا
فى يوم من الايام وحضرت وقت العصر فى الوراقين بيد
دلال مجلد ينادى عليه فعرضه على فرددته رد متبرم معتقد
الا فائدة من هذا العلم فقال لى اشترى منى هذا فهو رخيص
أبيع لك بثلاثة دراهم وصاحبه محتاج الى ثمنه فاشتريته
فإذا هو كتاب لأبى نصر الفارابى فى أغراض كتاب ما بعد
الطبيعة فرجعت الى بيتى وأسهرت قراءته فأنفتح على من
الوقت أغراض ذلك الكتاب وفرحت بذلك وتصدقت ثانى
يوم بشىء كثير على الفقراء .

ويدل ذلك على مدى ما ناله العلم بتراث الأقدمين من
اهتمام خاص فى عصر العباسيين .

وقد سار النقل من اليونانية فى ثلاثة ادوار كما يقول
سارتلانا : (١٣)

(١٣) سارتلانا محاضرات فى تاريخ الفلسفة اليونانية مصبوس
بمكتبة جامعة القاهرة .

الدور الأول :

من خلافة أبى جعفر المنصور الى وفاة هارون الرشيد
 اى من سنة ١٣٦ هـ الى سنة ١٩٣ هـ . وقد ذكر المسعودى
 فى مروج الذهب أن أبا جعفر المنصور كان أول من
 ترجمت له الكتب من اللغة العجمية الى العربية — ومن
 ذلك كتاب كلية وجمنة وكتاب المسند هند والمنطقيات
 لارسطو والمجسطى لبطليموس ومن تراجم هذا العصر يحيى
 ابن البطريق وترجم طيماوس لافلاطون واقليدس فى
 الهندسة وجورجيسى بن بختيشوع وهو أول من نقل الكتب
 الطبية الى العربية .

الدور الثانى :

عصر الترجمة يبدأ من ولاية المأمون سنة ١٩٨ هـ
 الى سنة ٣٠٠ هـ وهنا ظهرت الطبقة الثانية من المترجمين
 ومنهم يحيى بن البطريق الذى غلبت الفلسفة عليه أكثر من
 الطب وتولى ترجمة كتب افلاطون وأرسطو ومنهم الحجاج
 ابن يوسف بن مضر الوراق الكوفى سنة ٢١٤ هـ وقسطا
 ابن لوقا البعلبكي وعبد المسيح ابن ناعمة وحنين بن اسحاق
 المتوفى سنة ٢١٠ هـ وقد عنى حنين بنقل الكتب الطبية
 خاصة كتب جالينوس اما ابنه اسحق بن حنين فقد عنى
 بنقل كتب الفلسفة الارسطية .

الدور الثالث :

فقد ظهر فيه متى بن يونس القنائى الذى عاش ببغداد
فى خلافة الراضى بعد سنة ٣٢٠ هـ ويحيى بن عدى سنة
٣٦٤ هـ ومنهم سنان بن ثابت بن قرة سنة ٣٦٠ هـ وأكثر
ما اعتنوا به الكتب المنطقية والطبيعية وتفسيرها عند
الاسكندر ويحيى النحوى .

كان نتيجة لهذه الجهود فى الترجمة تلك النهضة التى
ظهرت واضحة فى القرن الرابع الهجرى وهو العصر الذى
ظهر فيه ابن سينا والرازى والبيرونى واخوان الصفا .

ولقد ظهر ولع ابن سينا بهذه الكتب مما رواه عن نفسه
من انه لما قدم بخارى لعلاج السلطان نوح بن منصور قال :
سألته الاذن فى دخول دار كتبهم ومطالعتها وقراءة ما فيها
من كتب الطب فاذن له فدخل دارا ذات بيوت كثيرة فى كل
بيت صناديق كتب مصنفة بعضها فى الشعر وبعضها فى
الفقه وبعضها فى كتب الاوائل .

ولقد كان من أبرز آثار نقل علوم اليونان وفلسفتهم
ان ساد الحماس لما هو قديم وغريب وذاعت البدع
والاستبداد بالمقل الى حد ازدياد العقيدة والشريعة ومن
أبرز أمثلة ذلك (١٤) .

(١٤) سارلتانا والمرجع نفسه .

١ — ابن المقفع ، ويحكى عن ابن المقفع المترجم الشهير انه كان يصرح بالثنوية وافتتح بعض كتبه بقوله : « بسم النور الرحمن والرحيم » ، وكان ينكر الخلق من العدم حتى قال : ان كون شىء من لا شىء لا يقوم له فى الوهم مثال ومالا يقوم فى الوهم مثاله فمحال .

ويقال انه ترجم كتاب مزدك المعروف باسم ديستاو وكتب فى الطعن على القرآن الكريم : الدرة اليتيمة فى معارضة القرآن .

وترجم كلية ودمنة مضيفا اليه باب بارزويه وهو اسم فارسي قديم اتخذه ابن المقفع وذهب فيه الى القول بتعارض الأديان واستحالة الوصول فيها الى يقين . واعتبار العقل افضل وسيلة للمعرفة .

٢ — وذكر ابن حزم فى كتاب الملل ، ان الحابطية قالت بان للعالم اله قديم هو الله تعالى ومحدث هو المسيح وأن المسيح هو الذى يحاسب الناس فى الآخرة وهو رأى مستمد من فرق الخنوصية المنتشرة فى بلاد الفرس .

٣ — وذهب ثمامة بن الأشرس وهو من نتماء المأمون ان اليهود والنصارى والزنادقة يصيرون فى الآخرة ترابا ولا يدخلون جنة ولا نار وكذلك البهائم والاطفال .

٤ - وذهب محمد بن زكريا الرازي الطبيب الكبير الى قول جمع فيه بين مذهب الفيثاغورية ومذهب الصابئة وكان يقول ان هناك قدماء خمسة : الباري سبحانه وتعالى والنفس الكلية والهيولى الاولى ثم المكان والزمان . ويؤخذ عليه انكاره للنبوات .

٥ - اما ابن الراوندى المتوفى سنة ٩١٠ هـ فكان ينكر الالهية وينادى بأقوال .. الدهريين وانكر النبوات وكذلك المعجزات .

رد الفعل وانكار الفلسفة

كان لحركة النقل عن اليونان والفرس والهند واحياء تراث الاوائل أن شاع فى البيئة الفكرية حريات وشطحات وكثرت النزعات المتطرفة كما ذكرنا والخروج على أسس الشريعة. واهتز الايمان بالعقيدة الأمر الذى أثار الإنبهة والفتهاء وظهر الهجوم على الفلسفة وانكار علم الكلام وقد شاعت العبارة القائلة « من تمنطق فقد تزندق » وقال ابن تيمية الحنبلى « ما اظن الله تعالى يغفل عن المأمون العباسى ولا بد أن يعاقبه عما أدخل على هذه الأمة . وينسب للقاضى أبو يوسف الحنفى قوله من طلب الدين بالكلام

تزندق ومن طلب المال بالكيمياء افلس ومن حدث بغرائب
الحديث كذب (١) .

وكان اقسى من عادى الفلسفة والكلام هم الفقهاء
الحنابلة ابتداء من القرن الرابع الى ما بعد ذلك ، وحين
قويت شوكتهم وصل بهم الامر الى تفتيش دور العامة
والمفكرين وان وجدوا نبیذا اراقوه وان وجدوا طربا وفناء
ضربوا واعترضوا على خروج النساء ووصل بهم الامر الى
انه اذا مر بهم شافعى المذهب اغروا به العميان فيضربونه
بعضيهم حتى يكاد يموت ويحكى عن سيف الدولة الابدی
المولود سنة ٥٥١ هـ قال عنه القفطى انه كان مبرزا فى
علوم الاوائل والمنطق ولما نزل بغداد جفاه الفقهاء ووقعوا
فى عقيدته فخرج من العراق قاصدا مصر فدخلها فى ذى
القعدة عام ٥٩٢ هـ ونزل بالندسة المعروفة بمنازل المعز
ونظر بمصر .

وحدث مثل هذه لعبد السلام بن عبد الوهاب الملقب
بركن الدين المتوفى سنة ٦١١ هـ وهو حفيد المتصوف
عبد القادر الجيلانى حيث لعن وأحرقت كتبه .

(١) مقال موقف أهل السنة القدماء ازاء علوم الاوائل لاجنيس
جولد زهير ص ١٢٣ الى ص ١٧٢ من كتاب التراث اليونانى فى الحضارة
الاسلامية نشرة د . عبد الرحمن بدوى — انظر ايضا مقدمة ابن خلدون
الفصل الرابع والعشرون فى ابطال الفلسفة واسماء منتحلها .

ولاشك أن مقاومة الأئمة كان لها ما يبررها إزاء البدع والآراء الخارجة غير أن معاداة الفكر واشهار سسلاح السلطة والقهر والعنف كان من أهم أسباب ركود الفلسفة وتباعد الناس عنها خصوصا بعد قيام الفتن وزيادة استبداد الحكام ثم ما تلا ذلك من حروب صليبية وهجوم المغول على البلاد الإسلامية فى القرن السابع الهجرى فكان ذلك من أسباب ضياع ما كان موجودا بالخزائن خاصة خزائن حلب وبخارى وسمرقند ويقال ان المغول لما دخلوا بغداد سنة ٦٥٨ هـ مزقوا الكتب واحرقوا الخزائن .

غير ان علماء الكلام الذين قامت الحملة فى مواجهتهم كانوا أهم من تصدى للدفاع عن العقيدة فى مواجهة البدع والشطط وقد استعانوا بالفلسفة والمنطق فى سبيل نصره دينهم وصارعوا أصحاب الأديان والملل الأخرى فى جدلهم معهم من ذلك جدلهم مع اليهود فى موضوعات دقيقة مثل نبوة محمد عليه الصلاة والسلام ومن أمثلة ذلك ، كتاب هداية الحيارى فى أجوبة اليهود والنصارى لابن القيم سنة ٧٥١ هـ أما فيما يتعلق بالجدل مع المذاهب المسيحية فيظهر على وجه الخصوص فى كتاب القاضى عبد الجبار المغنى فى أبواب التوحيد كتبه فى مواجهة الفرق غير الإسلامية ورد فيه على عقيدة التثليث واتحاد اللاهوت بالاناسوت .

كذلك قام الجاحظ بالرد على النصارى فى رسالة

كرسها لهذا الغرض رسالة الرد على النصارى ضمن ثلاث رسائل للجاحظ (٢) .

وقد أدى الجدل مع أتباع العقائد الأخرى خاصة المسيحية الى ظهور مشكلات جديدة فى الفكر الإسلامى مثل مشكلة البحث فى القرآن وهل هو قديم أم مخلوق وتبنى المعتزلة القول بخلق القرآن وترتب على ذلك أيضا البحث فى جوهر الله ذاته وصفاته فى مواجهة القول بالاقانيم الثلاثة فى المسيحية .

ولما دخل الإسلام بلاد الفرس وقضى على دولتهم الساسانية وديانتهم الزرداشتية قضت الدولة الأموية على وثنياتهم وثنائيتهم غير أن مانويتهم وغنوصية المسيحيين تسلت الى فكر كثير من مفكرى الإسلام ذوى الاتجاهات الباطنية والشيعة والخوارج خاصة عند من كان منهم من أصول فارسية أمثال ابن المقفع ويشار بن برد ومنهم أيضا صابئة حران عبدة الكواكب الذين ذكرهم المستودى فى مروج الذهب والشهرستانى فى الملل والنحل ونسب لهم قولهم بالوسائط الروحانية والمتوسطات المقربين الى الله رب الأرباب ومن فرقهم أصحاب الهيكل

(٢) نشرة غينكل ، المطبعة السلعية بالقاهرة سنة ١٨٢ هـ انظر لويس جاردييه و ج قنوانى ، فلسفة الفكر الدينى بين الإسلام والمسيحية ترجمة صبحى الصالح ومريد جبر — دار العلم للبلايين ١٩٦٧ .

كذلك ذكر البيرونى عقيدة البراهمة فى كتابه تحقيق ما
للهند من مقولة مقبولة فى العقل أو مرذولة .

وكان على رأس من رد على الفلسفة وأبطل ما فى
المشائية من ابتعاد عن العقيدة هو الامام الغزالى فى
مؤلفاته الكثيرة ، مقاصد الفلاسفة وتهافت الفلاسفة ، كثر
الفلاسفة فى ثلاثة أمور منها قدم العالم وعدم معرفة الله
بالجزئيات ونشور النفوس بغير أجساد .

غير ان الانتصار للفلسفة لم يعدم من قام به وعمل
على الرد على مهاجبيها ، ويذكر بهذا الصدد محاولة الكندى
الدفاع عن الفلسفة فقد ذهب فى رسالته الى المعتصم بالله
فى الفلسفة الاولى الى القول بان الحقيقة الفلسفية
لا تعارض الحقيقة الدينية وعارض المسيئين الى الفلسفة
ورماهم بانهم يتاجرون بالدين ذبا عن كراسيهم المزورة التى
نصبوها بغير استحقاق بل للترؤس والتجارة وهم عديماء
الدين ، يقول من تجر بالدين لم يكن له دين .

ولذلك فقد رماه بالالحاد بعضهم وله رسالة مفقودة
سهاها الحث على تعلم الفلسفة .

لكن اهم ما كتب بصدد الدفاع عن الفلسفة والانتصار
لها يرجع الى ابن رشد الذى رد على الغزالى فى كتاب
تهافت التهافت وكتاب فصل المقال وفيما يلى خلاصة رايه
بهذا الصدد .

الدفاع عن الفلسفة عند ابن رشد

كان ابن طفيل هو صاحب الفضل الأول في تعريف ابن رشد بالأمير أبو يعقوب الذي طالبه بوضع شروح على فلسفة أرسطو فعنى بتفسيرها كما عنى أيضا بالطب اليوناني وله فيه كتاب الكليات .

غير أن أهم ما قدمه ابن رشد دفاعا عن الفلسفة ، هو كتابه تهافت التهافت ردا على كتاب الامام الغزالي تهافت الفلاسفة . كما يعد مؤلفه فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من اتصال من أهم ما كتبه في مقام الدفاع عن الفلسفة .

ولكى نحدد قيمة هذا المؤلف ، لابد من أن نذكر الخلفية التاريخية التي كانت تجعل من جمهور الفقهاء والعامة مناهضين لدراسة الفلسفة ، وهم الذين تمسكوا بحرفية ما ورد في القرآن الكريم والسنة في فهم المسائل التي تمس طبيعة الألوهية والمسائل الكونية ، ولقد انقسم علماء الدين في عصر ابن رشد الى فريقين فريق الفقهاء المالكية الذين تناولوا الأمور العملية بالدراسة وفريق المتكلمين وهم الذين تناولوا الأمور النظرية وكانوا من الأشاعرة ، وكان فقهاء المالكية والأشاعرة من أشد أعداء الفلسفة في الأندلس وكلاهما كان يعتمد على ظاهر النصوص الدينية مستعينا في فهمها بدراسة اللغة العربية ولكن الفلاسفة الذين ظهروا في القرن التاسع الميلادي بدأوا يستعينون بمناهج أخرى مختلفة عند تناولهم الموضوعات الخاصة بالألوهية والكون والإنسان ، فقد اعتمدوا على مناهج الاستدلال العقلي والتفسير العلمي متبعين في ذلك فلاسفة اليونان ونظرياتهم في الكون والطبيعة .

ولما كان الإمام الغزالي أشد من تصدى للرد على هذه المناهج فقد انتهى الى تكفيرهم في ثلاث مسائل هي :

أولا : مسألة علم الله :

فاله فلاسفة اليونان هو اله متعالى ، ويقتصر فعله على تأمل ذاته ، وهو لا يتصل بالعالم الا بوسائط كما

يذهب اتباع الانلاطونية الجديدة والغنوصيون ولكن الله سبحانه وتعالى كما ورد في القرآن الكريم هو خالق الكون بلا وسائط وهو يعلم كل صغيرة وكبيرة عن الكون وعن الانسان — لذلك اتهم الغزالي فلاسفة الاسلام اتباع ارسطو بعدم الايمان بما جاء في القرآن الكريم من أن الله يعلم الجزئيات واعترض على ما ذهب اليه الفلاسفة المشاؤون من أنه لا يعلم الا الكليات (١) .

ثانيا : أزلية العالم :

ان اله اليونان والفلاسفة المشائين لم يخلق العالم في لحظة من الزمان وانما وجد العالم من الازل وبواسطة عملية فيض أزلية صادرة عن ماهية الله بالضرورة وثقا لما قالت به الانلاطونية الجديدة (٢) .

ثالثا : البعث (٣) :

ذهب فلاسفة اليونان منذ افلاطون ومن تبعه الى أن جسد الانسان عائق للنفس ولذلك فان حالة الفكر والتأمل

-
- (١) الامم الغزالي ، تهافت الفلاسفة تحقيق الدكتور سليمان دنيا . دار المعارف مصر — طبعة ثالثة .
انظر المسئلة الثالثة عشرة في ابطال قولهم ان الاول لا يعلم الجزئيات . ص ٢٠٤ .
(٢) المرجع ذاته : المسئلة الاولى والثانية : ابطال مذهبهم في أزلية العالم وابطال مذهبهم في ابدية العالم .
(٣) المسئلة العشرون في ابطال انكارهم لبعث الأجساد .

الخالص حالة خاصة بالنفس ، وتمثل السعادة المطلقة
فى مفارقة النفس للبدن وخلصها منه — ولكن القرآن
الكريم ينص على أن البعث بالاجساد والارواح معا ولذلك
فراى الفلاسفة فى عدم بعث الاجساد يخالف الدين .

ومن الطبيعى ان الفلاسفة لكى يتجنبوا غضب الجمهور
لجأوا الى وسيلتين ، هما اما ان يفسروا القرآن تفسيراً
مجازياً وهنا يتعرضون للنقد اذ باى حق يدعون ذلك ؟ ..
أو يقتصروا على تعليم الخاصة تعليماً سرياً كما كان يفعل
المسيحيون فى ظل الامبراطورية الرومانية الوثنية .

وقد وجه الغزالى نقده للفلاسفة ولغيرهم فى النقاط
السابقة فى كتابه تهافت الفلاسفة سنة ١٠٩٥ م وكتب
بعد ذلك فى هذا الموضوع مؤلفاً آخر هو فيصل التفرقة بين
الاسلام والزندقة اذ ان فيه الفلاسفة على طريقتهم فى
التأويل .

ولكن بعد ثمانين عاماً استطاع ابن رشد الرد على
الغزالى وقد سنحت لابن رشد الفرصة فى القيام بهذا
الدفاع عندما اظله بالرعاية أمير الموحدين أبو يعقوب عام
(١١٦٣ — ١١٨٤) وكان خير رد فى الدفاع عن الفلسفة
هو كتاب فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من
الاتصال كتبه عام ١١٧٨ م .

الأدلة والبراهين في فصل المقال :

يبدأ ابن رشد بالبحث فيما اذا كانت الفلسفة كما عرفها اليونان مسموحاً بها من قبل الشريعة أم هي محرمة أم هي مطلوبة ؟ (فصل ١ - ٧ - ٩) ويرى ابن رشد أن الشريعة تستوجب معرفة الفلسفة بمعنى الفلسفة الطبيعية والأخلاقية ويعتمد على مقدمتين ليبرهن على ذلك :

أولاً : المقدمة الأولى تنص على أن الدين والقرآن الكريم يأمران الإنسان بالتفكير في الكون — يقول تعالى : « فاعبروا يا أولى الأبصار » ويقول أيضاً : « أو لم ينظروا في ملكوت السموات والأرض وما خلق الله من شيء » ويقول « ويتفكرون في خلق السموات والأرض » .

ثانياً : أن هذا التفكير هو ما تعلمه الفلسفة ، فقد سبق لفلاسفة اليونان أن وضعوا قواعد المنطق والتفكير ثم واصلوا البحث في الكون والإنسان وعلى الفلاسفة مواصلة عمل هؤلاء .

وقد رأى ابن رشد أن الحقيقة واحدة سواء بحثنا عنها بالدين والوحي أو بالفلسفة والعقل فيقول أن النظر البرهاني لا يؤدي إلى ما يخالف ما ورد به الشرع فإن الحق لا يضاد الحق بل يوافقه . يقول : وأن كانت الشريعة قد نطقت به فلا يخلو ظاهر النطق من أن يكون موافقاً لما

أدى إليه البرهان فيه أن مخالفا له ، فان كان موافقا فلا قول هناك وان كان مخالفا طلب هنا لك الى تأويله .

لكن ماذا لو اختلف الدين مع الفلسفة ؟ يرى ابن رشد ان الدين يستعمل المجاز ، فكثير من الآيات القرآنية لها ظاهر وباطن فاذا اتفق الظاهر مع العقل فليس ثمة مشكلة اما اذا اختلف معه طلب تأويله(٤) — ولللاسفة الحق في هذا التأويل لبيان اتفاق الدين أو الشريعة وحقائق العلم أو الفلسفة التي يسميها الحكمة . ولكن على أى سند يجوز لللاسفة التأويل ؟ ..

يقول ابن رشد بان التأويل قام به الفقهاء في الأمور العملية ، اما في المسائل النظرية فان اجتماع الفقهاء ليس دائما واضحا ، لذلك فان الأمور النظرية تحتاج بدورها لاجماع الفلاسفة وحيث انه كثيرا ما يحدث أن لا يجاهروا بأرائهم الا للخاصة ، يقول :

ان الاجماع لا يتقرر في النظريات بطريق يقيني كما يمكن أن يتقرر في العمليات .

(٤) هل يستغنى الفلاسفة اذن عن الدين ؟ بالنسبة لمن هم في أعلى المستويات العقلية لأن ابن رشد يوافق ابن طفيل في نتائجه التي توصل اليها في كتابه حتى بن يقظان فان آسأل لم يشك في أن كل ما جاء به الوحي من حديث عن الله والملائكة والمالكة الآخر قد شاهده بعقله .

لانه ليس يمكن ان يتقرر الاجماع فى مسألة ما فى عصر ما الا ان يكون ذلك العصر عندنا محصورا وان يكون جميع العلماء الموجودين فى ذلك العصر معلومين عندنا فقد روى عن السلف الاول ان هناك تأويلات لا يجب ان يفصح بها الا لمن هو اهل التأويل وهم الراسـخون فى العلم .

فاذا اخطأ الفلاسفة فى تأويلهم فلا يجوز مؤاخذتهم طالما كانوا قد اجتهدوا فى ما يقولونه وهناك نص حديث يقول ان للمجتهد اجران اذا اصاب واجر عن اجتهداه .

ولكن من هم من الناس الاقدر على التأويل ؟

يقول أنهم اهل البرهان الذين يعرفون حقيقة الكون بالمنهج العلمى وهم الفلاسفة الذين وصفهم القرآن الكريم بأنهم الراسخون فى العلم (٦ — ١٠) .

ولقد خص ابن رشد الفلاسفة بالحق فى التأويل لانهم يصلون الى الحقيقة البرهانية أى العلمية فى حين أن المتكلمين ، المعتزلة والاشاعرة لا يصلون الى الحقيقة لأنهم يعتمدون على الآراء الشائعة ويستعملون الجدل أما العامة فلا يجوز لهم التأويل لانهم اهل الخطابة وينتهى الى أن تأويل الباطن لايجوز الا للخاصة (١٦ — ١٧ — ٢١ — ٢٢) .

فاذا كان الناس على ثلاثة اصناف ، صنف ليس هو من
أهل التأويل أصلاً وهم الخطابيون الذين هم الجمهور
الغالب . وصنف هو من أهل التأويل الجدلي وهم الاشاعرة
وعلماء الكلام . وصنف من أهل التأويل اليقيني وهم
البرهانيون بالطبع والصناعة ، أعنى صناعة الحكمة —
وهذا التأويل لا ينبغي أن يصرح به لأهل الجدل فضلاً عن
الجمهور .

لقد كان هذا من ابن رشد دفاع عن الفلسفة في العالم
الاسلامى حاول به دفع سلطة الاشاعرة في بلاد الانطلس
ولكنه جر عليه النفي بعد عشرين سنة من كتابته .

اهم قضايا الفلسفة الأرسطية في العالم العربي الاسلامى

المنطق الأرسطى :

حظى كتاب التحليلات لأرسطو (الاورجانون) بعناية لم يحظ بها أكثر المؤلفات المترجمة عن اليونانية في العالم العربى ، ولم يعرف العرب منطق أرسطو مستقلا عن شروح الشراح وآراء الرواقيين الذين اضافوا اليه مقدمة فورغوريوس الصورى وهو المعروف عندهم باسم ايساغوجى فورغوريوس وناقشوا موضوعات لم يعتن بها أرسطو مثل علاقة المنطق بعلوم اللغة ، وشارك الفقهاء والمتكلمون الفلاسفة في العناية بمناهج التفكير وكثيرا ما

وجهوا النقد لمنطق أرسطو ولعل أبرز المترجمين لمنطق أرسطو هو اسحاق بن حنين وكذلك أبو بشر متى بن يونس القنائى تومى عام ٩٤٠ م ومن السريان المناطقة أيضا يحيى ابن عدى .

وناقشوا نظريات أرسطو فى المقولات والتعريف ومالوا الى رفض التعريف الأرسطى للماهية بالجنس والفصل وأدخلوا التعريف بالرسم الذى يصف الجزئى وعرفوا منطق الرواقيين أو أهل المظلة وكتابات جالينوس فى المنطق .

غير أن المسلمين كان لديهم مناهج فى دراسة أصول الفقه وكان علم الأصول بمثابة المنطق فى المشكلات العملية التى صادفت مفكرى الاسلام .

وتعد رسالة الشافعى من أول ما كتب عن منهج الاستدلال عند الأصوليين حتى ليعتبر الشافعى فى الدراسات الاسلامية مقابلا لأرسطو ، وان هاجم المنطق الأرسطى .

لكن يظهر اثر المنطق الأرسطى على علماء الأصول عند فقهاء العراق خاصة فى مدرسة البصرة وعند الأصوليين من المتكلمين ويذهب البعض الى تائر الغزالى بمنطق أرسطو

فى المستصفى اذ يقول ان تعلم المنطق هو فرض كفاية ومن لا يحيط بالمنطق فلا ثقة فى علمه أصلا(١) .

أما الذى كان له موقف هدمى لمنطق أرسطو فهو ابن تيمية الذى حاول أن يضع منطقا آخر اسلاميا وهو فى هذا يشبه الشكك التجريبيين الذين كان لهم تأثير عليه فى بعض عناصر الجانب الهدمى فى نقده لمنطق أرسطو ، أما الجانب الانشائى لنقد ابن تيمية فيكاد يكون فكرا اسلاميا خالصا .

وقد عارض السهروردى الاشراقى أرسطو وقدم محاولة لوضع منطق اشراقى خالف أرسطو فى كثير من الموضوعات .

وقد رأى البعض ان المنطق عند السهروردى يشبه الى حد كبير المنطق الرياضى عند المعاصرين الذين حاولوا اختصار منطق أرسطو(٢) .

على أى الأحوال فإن أهم أسباب نقد المسلمين للمنطق الأرسطى يرجع الى أنه منطق استدلالى يقوم على القياس

(١) يخلص فى اقامة الفروع على الأصول ويقول الشيخ مصطفى عبد الرازق أن أهل الحديث اعتدوا على النص وكانوا أكثر اعتيادا على الدلائل من أهل الرأي حتى جاء الشافعى ليعنى بضبط الاستدلالات بأصول تجمعها من ٢٣٠ تاريخ الفلسفة الاسلامية .

(٢) د . على سامى النشار — مناهج البحث عند مفكرى الاسلام

ص ١٤٤ .

والروح الاسلامية تجريبية استقرائية مالت الى منطق الرواقيين الذى يعنى بالمعرفة الحسية بالجزئيات ويرتبط منطق أرسطو بالميتافيزيقا اليونانية المعارضة للهيئات المسلمين وثالثا لان منطق أرسطو يقوم على خصائص اللغة اليونانية — وفكرة اعتماد المنطق الأرسطى على اللغة اليونانية وقيامه على خصائصها ومخالفة ذلك للمنطق الاسلامى قضية يرددها الفقهاء وعلماء أصول الفقه وعلماء اللغة وعلى رأسهم أبى سعيد السيرافى .

وأوضح دليل على ذلك تلك المناظرة التى حدثت بين أبى سعيد السيرافى ومتى بن يونس القنائى — وفى هذه المناظرة التى رواها أبو حيان التوحيدى فى الإمتاع والمؤانسة ، وأيضا فى المقابسات ما يكشف عن العناية البالغة التى أولاها خلفاء بنى العباس فى فترة الترجمة لمنطق أرسطو وأشار الى الجدل الذى ثار حول هذا المنطق من قبل أرباب العلوم الشرعية من أصوليين وفقهاء وعلماء اللغة والنحو .

روى أبو حيان أن هذه المناظرة التى جرت فى مجلس الوزير أبى الفتح بن جعفر بن الفرات .

وبدأت المناظرة بسؤال عن المنطق : فعرفه متى بن يونس القنائى بقوله :

» انه آلة يعرف بها صحيح الكلام من سقيه وفاسد

المعنى من صالحه كالميزان الذى به يعرف الرجحان من
النقصان » .

ولما كان المنطق هو الميزان عند « متى » فانه يكشف
عن صورة الفكر وعن شكله اى اتساقه ولكن « متى »
يخلط هذا التفسير الصورى للمنطق حين يقول انه يبحث
فى المعنى فى حين يبحث النحو فى الالفاظ .

وينجح السيرافى فى الرد على كلام متى فيقول :

« اذا كان المنطق قد وضعه رجل من يونان على لغة
اهلها واصطلاحهم عليها فمن أين يلزم الترك والفرس
والعرب أن ينظروا فيه ويتخذوه حكما لهم وعليهم ؟ »

ولاشك أن المنطق اليونانى وقد وضع لتحليل العلاقات
القائمة فى اللغة اليونانية ولكن لما كانت هذه العلاقات
على درجة كبيرة من العمومية فيمكن فى رأى متى أن ينطبق
هذا المنطق على أى لغة .

ولذلك كان رد متى فى هذا الاتجاه اذ يقول ان المنطق
يبحث فى الاغراض المعقولة والمعانى المدركة والناس فى
المعقولات سواء .

كانت هذه المناظرة نموذجا لما كان يجرى فى بلاط
الحكام وقت نقل الفلسفة اليونانية وبخاصة منطق
أرسطو .

مقالة اللام :

وبالإضافة لمنطق أرسطو كان لكتاب ما بعد الطبيعة وخاصة مقالة اللام أهمية كبيرة في العالم العربي ، فقد عني الكندي بما جاء في هذا الكتاب وله رسالة الى المعتصم بالله في الفلسفة الاولى حاول الدفاع فيها عن الحقيقة الفلسفية وعدم معارضتها للحقيقة الدينية ويقال ان الكندي اقتنى بأرسطو في فلسفته فيما بعد الطبيعة من عنابة بالبحث في العلة الاولى للوجود فتحدث عن الصورة .

وابتات وجود الموجود الاول واعتمد على نظريات يحيى النحوى الذى ذهب الى القول بأن الكون حادث ودافع عن فكرة الخلق من العدم النسائية الأصل قبل الاسلام(٣) .

وعارض أرسطو وبرقلس في قولهما بأزلية الكون ويبدو أنه أخذ ببرهان يحيى النحوى الذى يقوم على افتراض ان جرم الكون لما كان متناهيا فقد امتنع أن يكون أزليا وهو برهان يفضل براهين متكلمي الاسلام فبرهانهم بنى على اعتبار أن الكون حادث مادام لا يخلو من الاعراض الحادثة وهذه في رأيه مقدمة جدلية وعني الكندي بوضع المصطلح الفلسفى عند العرب وله رسالة سماها في حدود الاشياء ورسومها ورسالة مماثلة اتخذى فيها بمقالة الدال عن كتاب

(٣) ملجود غزرى : تاريخ الفلسفة الاسلامية ببيروت ص ١١٧ .

ما بعد الطبيعة لارسطو فلجأ الكندي إلى وضع مصطلحات الفلسفة مثل الجرم للجسم والتقنية للعادة وأيس وليس للتعبير عن الوجود واللاوجود .

وقد اعتمد الكندي في معرفته بكتب أرسطو على ترجمات ابن ناعمة الحمصي ويقال أنه تعلم اليونانية وكان موسوعياً في دراسته وقد تميزت جماعة من تلاميذه بمعرفتها الموسوعية ويروى التوحيدى في مقابساته أنه على الرغم من أن الكندي لم يكن معروفاً لمنشأى بغداد إلا أن أعمال تلاميذه كان لها شأن كبير خاصة أعمال الجغرافى أبى زيد البلخى سنة ٩٣٤ م ، وأحمد بن الطيب السرخى سنة ٨٩٩ م .

وقد قام الاستاذ الدكتور أبو العلا عفيفى ينشر مخطوطتين لترجمة عربية قديمة لمقالة اللام والأخرى لمقالة الألف الصفرى لارسطو .

كما عثر على شرحين لمقالة اللام أحدهما للشيخ أبى على بن سينا من كتابه الموسوم بالانصاف والأخرى ترجمة عربية قديمة لشرح ثامسطيوسى .

وقد قارن الدكتور عفيفى هذه الترجمة القديمة بترجمة حديثة قام بها الاستاذ رصى W.D. Ross بجامعة أكسفورد عام ١٩٢٤ م .

ويلاحظ أن الترجمة العربية القديمة تحتوى على ثلثي مقالة اللام فقط وتبتدىء — بالفصل السادس الذى يبحث فى أنواع الجوهر واقتصر الناقل على نقل باقى فصول المقالة أى من ٦ — ١٠ لأنها تحتوى فلسفة أرسطو الالهية فى أخص صورة لها (٤) .

وتقع مقالة اللام فى الفصل الثانى عشر من كتاب ما بعد الطبيعة والذى يضم أربع عشرة مقالة .

منجد فيها خلاصة نظرية أرسطو فى المحرك الاول فقد نقلها الى العربية أبو بشر متى بن يونس القنائى لا عن الاصل اليونانى وانما عن أصل سوريانى .

ويؤكد القفطى هذا الراى فى كتابه تاريخ الحكماء قال : « ونقل أبو بشر متى بن يونس مقالة اللام وهى الحادية عشرة من الحروف العربية ونقل جنين بن اسحق هذه المقالة من السريانية وفسر ثامسطيوس مقالة اللام ونقلها أبو بشر متى بتفسير ثامسطيوس » كذلك عنى الفلاسفة العرب والمسلمون بهذا الكتاب فالف الفارابى كتاب الحروف ووضع ابن رشد شرحه لكتاب ما بعد الطبيعة لارسطو بعنوان تفسير ما بعد الطبيعة لارسطو وكذلك تلخيص ما بعد الطبيعة .

(٤) أبو العلاء عفىنى ، ترجمة عربية قديمة لمقالة اللام من كتاب ما بعد الطبيعة لارسطو نشرها وترجم المقالة كل من نص حديث ص ٨٩ الى ص ١٣٧ من مجلة كلية الآداب جامعة الاسكندرية .

كتاب النفس لأرسطو ونظرية العقل الفعال :

يعد كتاب النفس لأرسطو من أهم المؤلفات التي حظيت بعناية فلاسفة العرب نقله حنين بن أسحق من اليونانية الى السريانية ثم نقله أسحق بن حنين الى العربية والكتاب ينقسم الى ثلاثة مقالات الاولى في مذاهب القدماء من النفس والثاني في تعريف النفس وانها كمال أول لجسم الى ذى حياة بالقوة ، واما الثالث في الحس المشترك والتخيل والتفكير والعقل .

وللكتاب شرحان يونانيان أحدهما للاسكندر الامروديسي في القرن الثاني الميلادي والثاني لثامسطيوس في القرن الرابع الميلادي .

واهم ما ورد في هذا الكتاب وكان له اكبر الاثر في فلسفة العرب هو نظرية العقل فقد قسم أرسطو العقل الى نوعين ، عقل بالقوة أو هيولاني يعنى أنه استعداد وعقل بالفعل وقد وصفه بصفات انفسحت المجال لكثير من التأويلات منها انه مفارق غير ممزوج خالد وأزلى وأنه أشبه بالضوء الذي يضئ العقول يقول أرسطو (هـ) .

« انما نميز من جهة العقل الذي يشبه الهيولاني لانه يصبح جميع العقول ومن جهة أخرى العقل الذي يشبه

(هـ) أرسطو النفس ترجمة ١ . مؤاد الاهواني والاب جورج توتاني

الباب الثالث الفصل الخامس .

العلة الفاعلة لانه يحدثها جميعا كانه حال بالضوء لأن الضمور أيضا بوجه ما يحيل الألوان بالقوة الى الوان بالفعل وهذا العقل هو المفارق للامنفعل غير الممتزج من حيث انه بالجواهر فعل لأن الفاعل دائما اسمى من المنفعل والمبدأ اسمى من الهبولى والعلم بالفعل هو وموضوعه شىء واحد اما العلم بالقوة فهو متقدم بالزمان فى الفرد وليس متقدما بالزمان مع الاطلاق ولا نستطيع ان نقول ان هذا العقل يعقل تارة ولا يعقل تارة أخرى ، وعندما يفارق فقط يصبح مختلفا عما كان بالجواهر وعندئذ فقط يكون خالدا ازليا وبدون العقل الفعال لا يعقل .

ولاهمية هذه النظرية عند العرب لابد ان نشير الى الشراح اليونان المتأخرين اذ كان لهذه الشروح اكبر تأثير عند العرب .

وعلى رأس الشراح شارح أرسطو الاسكندر الأمروديسى ، فقد أخذ الاسكندر على عاتقه القيام بمقارنات وتوفيقات بين أرسطو وأفلاطون والأفلاطونية الجديدة ولم يقف الاسكندر عند النص الوارد فى كتاب النفس بل استند على ما ورد فى الكتب الأخرى لأرسطو فى هذا الموضوع فقد استعان الاسكندر بنصين اضافيين احدهما مقالة اللام من كتاب ما بعد الطبيعة (٦) والثانى من كتاب توالد الحيوان والاخلاق النيقوماخية .

(٦) يصف الله بأنه عقل وعامل ومعتزل .

وتفسير الاسكندر للعقل انه العلة الاولى ، والعقل مفارق خالد ، وفي كتاب توالد الحيوان يصفه بأنه يأتي الجنين من الخارج .

أما ثاسطيوس معلم جوليان المرتد فلم يأخذ بتفسير الاسكندر للعقل وتوحيده له بالعلة الاولى وذهب الى القول بأن العقل بالفعل جزء من النفس وهناك فترة كبيرة تفصل بين شراح أرسطو وأول فلاسفة العرب في بغداد الكندي ثم الفارابي الذي ولد حوالي عام ٨٧٠ م .

وقد وضع الفارابي آراءه عن العقل الفعال في أبحاث عديدة مختلفة من أهمها رسالة في معاني العقل ترجمت الى اللاتينية ثم في كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة وتابع ابن سينا الفارابي في كثير من تفصيلات هذه النظرية خاصة ارتباطها بفلسفة أفلاطون في الفيض .

نظرة العقل الفعال وارتباطها بنظرية الفيض عند الفارابي وابن سينا

عنى الفارابي عناية كبيرة بالنفس وعلاقتها بالعقل
فأخذ هو ومن جاء بعده بتفسير النفس بأنها تفيض من
آخر العقول السماوية العقل الفعال ولما كانت آراء
أرسطو لا تنتهى الى القول بخلود النفس فقد رأى الفارابي
أن الخلود يكون من طريق جزءها العاقل وبالتالي يكون
الخلود في العقل الفعال ويكون للنوع لا للفرد متاثراً في
ذلك بشرح أرسطو المتأخرين القائلين بأن العقل الفعال
كله وهو مفارق اما العقل الفعال عنده فهو الملك الذي
يشرف على حركة الفلك وهذا القول يقرتب على الأخذ
بنظرية الفيض من الأفلاطونية الجديدة التي تتلخص في أن

الخلق لا يتم دفعة واحدة وإنما يفيض عن الله سبحانه وتعالى عقل أول يفيض عن هذا العقل عقل ثان وهكذا حتى ينتهي الفيض الى عشر عقول آخرها هو العقل الفعال وقد أدرك ابن رشد في كتابه تهافت التهافت ان هذه النظرية من صنع الفارابي وابن سينا وأنه لم يرها عند أرسطو .

وعلى هذا النحو رأى الفارابي ان النفس تفيض عن العقل الفعال المسمى بواهب الصور ، وقد خلط بين آراء افلاطون وأرسطو اذ قال ان النفس تعود الى المصدر الذى صدرت عنه وبالتالي يكون الخلود هو الخلود الجمعى أى فى النفس الكلية ثم فى العقل الفعال وأن كان يلجأ الى وصف النفس بأنها روحانية وسجينة البدن على نحو ما وصفها افلاطون ويسوى الفارابي بين النفس الكلية والعقل الفعال والنفس الكلية عنده واحدة اما بسبب الفردية والاختلاف فهو يرجع الى الجسم أو المادة .

معانى العقل :

فى مقالته عن معانى العقل (ضمن مجموعة الشجرة المرضية) يذكر الفارابي عدة معانى للعقل فهو مثلا :

١ — القوة التى تميز بين الخير والشر عند المتكلمين

٢ — له عدة معان عند أرسطو :

(١) ففى الاخلاق يعنى به القدرة على التفرقة بين
الاهمال الواجب القيام بها والامتناع الواجب الاجتنام
عنها .

(ب) فى التخطيلات ففى فى الوصول الى نتيجة يقينية
عن مقدمات يقينية .

(ج) اما عن كتاب النفس فقد فسر الفارابى معنى
العقل بانه يعنى اربعة عقول هى :

١ - العقل الفعال : يفيض عن الله وهو واهب الصور
وتفيض عنه كائنات العالم ونفوس البشر .

٢ - العقل المستفاد : اذا كان العقل قد تم له ادراك
الصور العقلية .

٣ - العقل بالفعل : حين يكتسب البديهيات ويسمى
عند ابن سينا العقل بالملكة .

٤ - العقل بالقوة : هو مجرد استعداد للمعرفة .

والعقول الثلاثة الاخيرة (العقل بالقوة والعقل بالفعل
والعقل المستفاد) لا توجد الا بسبب اتصال النفس بالجسم
وكل عقل من هذه العقول يعد مادة للعقل الذى يليه وصورة
للعقل الذى يسبقه ولا يتحقق الاتصال بالعقل الفعال على
خير وجه الا لدى نفر قليل من البشر اما العقل الفعال فهو
عقل الهى مفارق وهو محبر فلك القمر يشبهه الفارابى

بالشمس التى تخرج الالوان من القوة الى الفعل اى من
الخفاء الى الظهور لانه المصدر الذى يفيض بالنفوس
الانسانية اذا تأمل الخالق ويفيض بالعناصر المكونة للعالم
اذا تأمل نفسه .

تفسير المصرفة عند الفارابى (١) :

يذهب الفارابى فى كتابه آراء أهل المدينة الفاضلة
(فصل فى القوة الناطقة وكيف تفعل وما سبب ذلك)
ما معناه ان القوة الناطقة تحتاج أن تصير عقلا بالفعل الى
شئ آخر ينقلها من القوة الى الفعل هو ذات ما جوهره
عقل بالفعل ومفارق المادة فان ذلك العقل يعطى العقل
الهيولانى الذى هو بالقوة عقل شيئا ما بمنزلة الضوء الذى
تعطيه الشمس للبصر فان الشمس تعطى البصر ضوءا
يضاء وتعطى الالوان ضوءا يضيئها فيضير البصر بالضوء
الذى استفاده من الشمس مبصرا بالفعل وتصير الالوان
بذلك الضوء مبصرة مرئية بالفعل بعد أن كانت مبصرة
مرئية بالقوة .

وفعل هذا العقل المفارق فى العقل الهيولانى اشبه
بفعل الشمس للبصر فلذلك سمي العقل الفعالي ومرتبته

(١) الفارابى — آراء أهل المدينة الفاضلة من ٦٠ مكتبة الحسين

فى الأشياء المفارقة التى ذكرت من دون السبب الأول فى
المرتبة العاشرة .

القول فى الوحي ورؤية الملك :

ويقول : ولا يمنع أن يكون الانسان اذا بلغت قوته
المخيلة نهاية الكمال فيقبل فى يقظته من العقل الفعال
الجزئيات الحاضرة والمستقبلية أو محاكياتها فى
المحسوسات ويقبل محاكيات المعقولات المفارقة وسائر
الموجودات الشريفة ويراها فيكون له بما قبله من المعقولات
نبوة فى الأشياء الالهية .

وفى هذا النص ما يفيد القول بنظرية تفسر اتصال
الاولياء (٢) والائمة الذين يلون الانبياء خاصة فى نظريات
الشيعة الذين قويت شوكتهم فى عصر الفارابى ، وقد
ظهرت نظرية الاتصال بشكل أوضح عند ابن سينا فى
كتاب الاشارات والتنبيهات وعند ابن باجة فى تدبير المتوحد
ويرى الفارابى أن الاتصال بالعقل الفعال يتم عن طريقى
العقل أو عن طريق المخيلة أى التأمل أو الإلهام ، والاتصال
بالعقل الفعال عن طريق العقل هو طريق الفلاسفة أما
الاتصال بالعقل الفعال عن طريق المخيلة هو طريق الانبياء
والاولياء .

(٢). المرجع نفسه ص ٧٩ .

يقول فى كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة :

« ولا يمنع أن يكون الانسان اذا بلغت قوته المتخيلة نهاية الكمال فيقبل فى يقظته على العقل الفعال الجزئيات الحاضرة والمستقبلية محاكياتها من المحسوسات ويقبل محاكيات المعقولات المفارقة وسائر الموجودات الشريفة ويراها فيكون له بما قبله من المعقولات نبوة بالاشياء الالهية فهذا هو اكمل المراتب التى تنتهى اليها القوة المتخيلة واكمل المراتب التى يبلغها الانسان بقوته المتخيلة » .

على اى الحالات فقد وضع الفارابى بهذه النظرية فى الاتصال بالعقل الفعال تفسيراً للنبوة تقترب من فضيلة التأمل التى أشار اليها أرسطو فى الباب العاشر من كتاب الاخلاق النيقوماخية التى تحقق لمن يصل اليها السعادة .

اما المصدر الثانى فيرجع الى الاتصال بالجذب فى تاسوعات افلوطين الذى عرف بكتاب الربوبية أو أوثولوجيا أرسطوطاليس .

يقول الفارابى فى رسالة الجمع بين رأى الحكيمين :

« ألا ترى أن أرسطو حين يريد أن يبين من أمر النفس والعقل والربوبية فى كتابه أوثولوجيا يقول انى ربما خلوت بنفسى كثيراً وخلصت بدنى فصرت كائن جوهراً مجرد بلا جسم فاكون داخلاً فى ذاتى وراجعاً اليها وخارجاً عن

سائر الاشياء سواى ، فأكون العلم والعالم والمعلوم جميعا
 فأرى فى ذاتى من الحسن والبهاء ما بقيت متعجبا ، فأعلم
 عند ذلك أنى من العالم الشريف جزء صغير فلما أيقنت
 بذلك ترقيت بذهنى من ذلك العالم الى العالم الالهى
 فصرت فكأننى هناك متعلق بها فعند ذلك يلح لى من
 النور والبهاء ما يكل الانسان عن وصفه والاذان من سمعه
 ماذا استغشى فى ذلك النور وبلغ الطاقة ، ولم أقو على
 احتماله هبطت الى عالم الفكرة فاذا صصرت الى عالم
 الفكرة حجبت عنى الفكرة ذلك النور .

وواضح ان مثل هذا التأمل وهذه المعرفة فيها خلط
 بين أرسطو والاملاطونية لم تسلم منها فلسفة العرب
 والمسلمين وهى معرفة وتأمل يختلف عن التصوف بمعناه
 الذى يعتمد على المجاهدات البدنية والذى عبر عنه الجنيد
 بقوله : ما أخذنا التصوف من القيل والقال ولكن من الجوع
 وترك الدنيا .

وقد تابع ابن سينا الفارابى فى قوله بالاتصال بالعقل
 الفعال لتفسير المعرفة .

فى فصل الاستدلال بأحوال النفس الناطقة على وجود
 العقل الفعال .

فنقول ان القوة النظرية فى الانسان تخرج من القوة
 الى الفعل بانارة جوهر هذا شأنه عليه وذلك لأن الشئ
 لا يخرج من القوة الى الفعل الا بشئ يفيد العقل . .

كذلك تابع ابن سينا الفارابى فى نظرية الفيض مذهب الى القول بالعقول العشرة المفارقة التى تفيض عن واجب الوجود فأعلى الموجودات تفيض عن واجب الوجود هو العقل الاول أو المعلول الاول وأدناها هو العقل العاشر أو العقل الفعال المتصرف فى عالم الكون والفساد والسموات. هى حلقات كل حلقة لها عقل ونفس وجسم ولأن الله عقل محض يعقل ذاته فيصدر عن تعقله لذاته عقل أول وهذا العقل الاول واحد فى العدد لانه لا يصدر عن الواحد الا واحد وهو يعقل واجب الوجود ويعقل ذاته فيصدر عن تعقله لواجب الوجود عقل ثان يليه فى المرتبة ويصدر عن هذا العقل عند تعقله لذاته نفس الفلك الأقصى وجسم ويلزم عن العقل الثانى عقل ثالث فيصور منه نفسه وجسم هى كرة الكواكب الثابتة) وهكذا حتى ينتهى الفيض الى فلك القمر وكرة الهواء المحيطة بالأرض .

ولما كان المبدأ الاول واجب الوجود كاملا خيرا محضا لا نقص فيه فهراتب الكمال متدرجة فالأفنى يتجه الى الأكمل بشوق ، وسبب النقص يرجع الى درجات الامكان فى الوجود ، فكلما زاد الوجوب فى الوجود زاد الخير ، وكلما زاد الامكان زاد النقص والشر الى أن نصل الى المادة وهى عدم ، فإذا فاض عليها العقل الفعال بالصور وتقبلتها حصلت على الوجود ، فالصورة هى اشراق وتجلي وفيض .

ويقابل هذا التيار الصادر عن المبدأ الأول تيار آخر
مضاد ينتج من الأدنى الى الأعلى هو تيار العشق ، فكل
وجود له عشق غريزي هو سبب وجوده ولولا هذا العشق
لما حصل على شيء من الكمال . وكذلك تتصف العقول
المفارقة بالعشق فهي تتعشق المبدأ الأول لما في طبيعتها
من نقص وحاجة اليه .

ولما كان العشق في الوجود متجها الى الخير ، فان
الخير غالب على الشر . . أما الشر فهو الامكان ، والشر
المطلق هو العدم المطلق .

ولابن سينا رسالة في العشق تجعله يقترب من
الصوفية القائلين بوحدة الوجود ففي مقام التجلي يقول
الحديث القدسي : كنت كنزا مخفيا فأحببت أن أعرف
فخلقت الخلق فيه عرفوني . وكان الفيض عند ابن سينا
يقترب من التجلي فتجلى الله عن طريق الفيض الذي
يتحقق به وجود المتجلي له .

ولما كان الفيض بالضوء لا يفيض من الشمس مباشرة
على كل جسم بل يكون بواسطة وسائط أخرى تستمد
نورها من الشمس ، فكذا يقال ان فيض الخير المطلق
على الموجودات يكون بوسائط ولذلك تختلف الموجودات في
حظها من التجلي الالهي .

وواضح أن في فلسفة ابن سينا كثيرا من الأفكار
الأرسطية ففكرة تعشق الكون موجودة عند أرسطو وتأثر
ابن سينا بطبيعيات أرسطو واضح في مصطلح الصورة
والمادة والحركة والزمان ولكنه سرعان ما ضاق ذرعا بهذه
الفلسفة وتبنى أفكارا ترجع إلى عقائد مستمدة من تراث
أسلافه الفرس الذين مزجوا الغنوص بالأديان السابقة على
الإسلام ، وقد سار ابن سينا في تيار أفلاطوني واضح
خاصة عند حديثه عن النفس .

ورأى أنها من عالم الصور الذي هو عالم العقل الفعال
وأنها تتصل بالبدن لفترة محدودة وكذلك تصور عالما من
الوسائط العقلانية والنفوس تجاوز به عالم العقل عند
الفارابي .

الاتجاه الأفلاطوني في العالم الاسلامي

عرف العرب افلاطون والافلاطونية الجديدة عن طريق السريان الذين انتشروا في الامبراطورية الفارسية وقد اختلط مذهب افلاطون عند هؤلاء السريان المسيحيين بالفيثاغورية والماتوية وعقائد صابئة حران .

وفي عصر الترجمة عرف العرب محاورات افلاطون ففي عصر المأمون قام محمد بن البطريق بترجمة طيماوس الى العربية وبعد جيل من الزمان ترجم حنين بن اسحق الجمهورية والقوانين (وعرفوها باسم السياسية والنواميس) وكذلك السفسطائي مع شروح وتعليقات اوليبيودورس (١) .

(١) انظر عبد الرحمن بدوي افلاطون في الاسلام ، نصوص حفظها وعلق عليها الدكتور عبد الرحمن بدوي دار الانتلس ببيروت سنة ١٩٨٢ .

كذلك عرفوا محاوراة الدفاع وأقرسطون وفيدون
 وظهر تأثير العرب بمحاوراة فيدون بوضوح اذ تقدموا محاكاة
 لها بالعربية اتخذت من شخص أرسطو موضوعا رئيسيا
 لها وقدمته في محاوراة مع تلاميذه عنما حضرته الوفاة
 وذلك في كتاب التفاحة الذي ترجم الى الفارسية واللاتينية
 بأمر الملك مانفريد وعرف في العالم اللاتيني باسم
 كتاب التفاحة Liber de pomma وعرفت
 مختصرات جالينيوس لمحاورات أفلاطون باسم جوامع
 كتاب طيماقوس في العلم لحنين بن اسحق وللغارابي كتاب
 فلسفة أفلاطون واجزائها وتلخيص النواميس .

أما الأفلاطونية الجديدة فقد انتقلت الى العالم العربي
 من خلال مؤلفات أهمها أوثولوجيا ارسطاطاليس وهو مؤلف
 سرياني يحاكي الكتب الثلاثة الأخيرة من تساميات أفلوطين
 أما المصدر الثاني للأفلاطونية الجديدة فهو كتاب الخير
 المحض ، الذي عرفه العالم اللاتيني باسم كتاب العلل وهو
 تلخيص لكتاب مبادئ الثيولوجيا لبرقلس وقد أعجب بهذه
 المؤلفات جماعة أخوان الصفا والصوفية وابن سينا
 والصابئة في حران الذين كتبوا على مدخل مسجدهم
 عبارة سريانية نسبوها لأفلاطون مؤداها :

(من عرف الله عبده)

كذلك عني بفلسفة أفلاطون حكاء الاشراف
 كإلسهروردي وقطب الدين الشيرازي وقد حاول اتباع

الانملاطونية توجيه النقد لفلسفة أرسطو وعلى رأس هؤلاء أبو البركات البغدادي ١١٦٥ م وأبو بكر بن زكريا الرازي ٩٢٥ م الذي امتد نشاطه من بغداد الى الري وقد اطلع الرازي على طيماوس وشرحها عند جالينيوس وعرف ما ذكره الكندي وثابت بن قرة عن افلاطون .

الخلاصة انه على الرغم من علو شأن أرسطو الا انه لم يكن وحده المستأثر بعناية مفكرى العرب والاسلام ذلك لان لنقلة التراث اليوناني الى العام الاسلامي من النساطرة السريان المسيحيين دور كبير في تحريف هذا التراث — الامر الذي انتهى الى اصطباغه بصبغة دينية انملاطونية وقد تأثروا به مختلطا بعقائد الشرق القديم خاصة عقائد الفرس والبابليين والمصريين القدماء فكان ما عنوا به هو دراسة الالهيات وبالنفس وطهارتها وخلصها من العالم الدنيوي وسرى هذا التيار الصوفي الى عدد كبير من مفكرى العرب والاسلام الذين لم يقتصروا في تأثرهم بعلم الاوائل بأرسطو بل وجدوا في التيارات السابقة عليه مصدرا يتفق مع اتجاهاتهم الروحية .

وقد ذهب كثير من المفسرين وعلى رأسهم المستشرق الالماني هينرش بيكر (٢) الى القول باصطباغ الفكر اليوناني

(٢) عبد الرحمن بدوي : التراث اليوناني في الحضارة الاسلامية

الكويت ١٩٨٠ ص ٣ الى ٢٣ .

بعقائد وروحانية الشرق وأكد تعارض الروح الكلاسيكية
لليونان والروح الشرقية المتطلة فى الحضارة الهلينية .

وذكر كيف تقوم الروح الكلاسيكية لليونان القدماء على
أساس فكرة الثقافة Paedia فى حين تعتمد الروح
الهلينستية على أساس فكرة الخلاص أو العرفان وغاياته
طهارة النفس أو المعرفة الباطنية الغنوص Gnosis

ففى حين كان المثل الأعلى للثقافة اليونانية فى عصرها
الكلاسيكى هو تكوين الشخصية عقليا وأخلاقيا من أجل
تكوين المواطن اليونانى الصالح كانت السمات المميزة للروح
الهلينستية المتأثرة بعقائد الشرق القديم هى الحاجة الى
خلاص النفس من عالم المادة وعبور الهوة التى تفصل بين
الله العلى القدير وبين الانسان الفرد .

وكان أبرز من قدم هذه العقائد الدينية المخططة بآراء
الافلاطونية والفيثاغورية فرق الغنوصيين والهرامسة الذين
مزجوا عقائد قدماء المصريين وعقائد الفرس القدماء
بالفلسفة الافلاطونية .

أما عن المراكز الذى نشطت فيها هذه الافكار التى
انتشرت بها عقائد الشرق المخططة بالفكر اليونانى فمن
أهمها فى دولة الفرس جينديشاپور على أيام كسرى
أنوشروان فقد استقر بها عدد كبير من علماء السريان

النساطرة الذين اضطهدتهم الدولة البيزنطية لاختلاف مذهبهم عن المذهب الملكاني مذهب دولة الروم الرسمى فكان هذا الاضطهاد سببا لهجرة كثير من النساطرة الى دولة الفرس وكان الطب لا يدرس فقط بل كان يمارس عمليا فى بیمارستان حتى أصبح نموذجا لما جرت عليه الدراسة الطبية فيما بعد فى بغداد ففى أوائل حكم العباسيين اتجهت عنايتهم الى مدرسة جندیشابور الطبية واستدعى الخليفة العباسى الثانى أبو جعفر المنصور جورجيس بن بختيشوع الى بغداد لتأسيس مدرسة للطب وظلت أسرة بختنشوع تحظى بمكانة رفيعة لدى خلفاء بنى العباس مما يقرب من ثلاثة قرون .

كذلك كانت مدينة حران Charrae فى شمال الفرات من اهم مراكز التراث اليونانى واشتهر أهلها بالتنجيم وبمعرفة الفلك البابلى وكانوا يقصدون الكواكب ويتحدثون اللغة الآرامية السابقة على اللغة السريانية وقد ذكرهم المسعودى فى كتاب مروج الذهب وكذلك الشهرستانى فى الملل والنحل ونسبوا لهم قولهم بالوسائط الروحانية والمتوسطات المقربين الى الله رب الأرباب وهم الذين عرفوا بالصائبة وكانوا مركزا للنفوذ اليونانى منذ عصر الاسكندر الاكبر ومن أهم من تبناوا تراث الهرامسة المصريين .

ويحكى ان الخليفة العباسى الثانى المنصور ويقال الخليفة المأمون قد مر بحران حين كان فى طريقه لمحاربة

الدولة البيزنطية وتوجب كثيرا لرؤية المظهر الغريب للاهالي الذين خرجوا للملاقاته وعندما سأل الخليفة ما اذا كانوا نصارى ام يهودا ام زراشتيين اجيب ان ليسوا شيئا من هذه الطوائف فسأل بعد ذلك ان كانوا اصحاب كتاب فأجيب اجابة فيها الغموض حتى ان الخليفة اقتنع بانه اكتشف جماعة من الوثنيين فأمرهم باعتناق دين من الاديان السهاوية وذلك بعد عودته من الحرب والا كان عليهم ان يتحملوا عقوبة الموت .

فاعتنق بعضهم الاسلام وبعضهم المسيحية الا ان بعضهم ادعى انه من الصابئة لان الصابئة مذكورون في القرآن على انهم اهل كتاب (٣) « ان الذين آمنوا والذين هادوا والنصارى والصابئين من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحا فلهم اجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون » (آية ٦٢ سورة البقرة) .

بالاضافة الى جنديشابور وحران كانت الثقافة اليونانية متمثلة في مراكز للدراسات المسيحية السريانية في مدينة نصيبين Nisibis في الطريق بين دمشق وبلاد ما بين النهرين وكان بها اكااديمية يرأسها القديس افرائيم المتوفى

(٣) دي لاس الوليدي : الفكر العربي ومركزة في التاريخ نقله الى العربية اسماعيل البيطار ص ١٠٤ .

سنة ٣٧٥ م وقد هرب منها بعد سقوطها في أيدي الفرس
سنة ٣٦٣ م .

وكانت مدينة الرها مركزا لنشاط القديس نسطوريوس
وقد دعا فيها الى مذهبه اللاهوتي بعد خلافه مع أسقف
الاسكندرية كيرلس (٤) .

(٤) انظر كتابنا الفلسفة اليونانية طبعة دار المعارف سنة ١٩٨٨

ص ٤٤١ .

دور الاسكندرية في نقل التراث اليونانى

كان للاسكندرية دورا هاما فى نقل العلوم والثقافة
اليونانية الى العالم الاسلامى فقد ظلت منذ أسسها
الاسكندر الاكبر عام ٣٣٢ ق.م تحمل لواء الفكر والثقافة
فى العالم القديم حتى الفتح العربى فى بداية القرن السابع
الميلادى حين تهاوت قوات الرومان أمام قوات المسلمين
بقيادة عمرو بن العاص الذى وصلته رسالة أمير المؤمنين
عمر بن الخطاب يقول له فيها :

« اذا بلغتك هذه الرسالة قبل أن تعبر الحدود فارجع
إما اذا عبرتها فلتواصل سيرك ، فسأل عمرو أئى مصر
أم فى سوريا : فأجابوه فى مصر - فقرأ الرسالة.وأعلن

ان الجيش سيتقدم والله معنا » وفتحت الفسسطاط ثم الاسكندرية وبدأت مصر تشارك فى بناء الحضارة الاسلامية .

ولقد شاهدت الاسكندرية عصرها الذهبى ايام حكم البطالمة الاول ونعمت باستقرار سياسى ونشطت بها حركة تعمير وانشاء فاقمت الملاعب والمسارح والمعاهد العلمية والمكتبات فمن ذلك المتحف Museum و معبد السيرابيوم لعبادة الاله سيرابيس ابيس والمكتبة المحقة به ، ومن ذلك ايضا مكتبة الاسكندرية الشهيرة التى قصدها العلماء من كافة انحاء العالم فى ذلك الوقت وبلغت المؤلفات بها ما يزيد على ٧٠٠ الف مؤلف احضرها البطالمة من مكتبة اثينا وغيرها .

ويذكر من اشتهر علماء الاسكندرية اقليدس فى الرياضيات الذى وضع مبادئ الهندسة المسطحة فى القرن الثالث قبل الميلاد وارشميدس الذى قدم نظريته فى الاوزان والروافع ويقال انه استخدم معرفته فى انكسار الضوء على المرايا فى الدفاع عن مدينته سيراقوسة حين حاول الرومان الاستيلاء عليها عام ٢١٢ م .

وفى الجغرافيا توصل ايراتوستينس ٢٧٥ — ١٨٩ ق . م الى تقدير مقياس محيط الارض وكان امينا لمكتبة الاسكندرية .

أما في الطب فقد برز في الجراحة والتشريح
هيروفيلوس وهيراقليس اللذان توصلا إلى استخدام
التخدير في العمليات الجراحية .

وعنى السكندريون بدراسة وشرح مؤلفات إبقراط
وجالينوس في الطب وتلخيصها ونظموا مجالس التعليم
الطبي وعندهم أخذ العرب مجموعتين شهيرتين عرفتا بجوامع
إبقراط الاثنتي عشرة وجوامع جالينوس الستة عشرة كانت
كلها الأساس في دراسة الطب عند العرب فيما بعد .

وعند فتح العرب للاسكندرية شاع قول يذهب إلى أن
العرب قد أحرقوا مكتبة الاسكندرية الكبيرة بعد فتحهم
لمصر لما حوته من مؤلفات الوثنيين وقد وردت هذه الرواية
لدى بعض المؤرخين العرب ومنهم القفطى ومنهم أبو الفرج
ابن الطيب الطبيب السرياني في كتابه المعروف باسم
الملوك .

لكن هناك عدد كبير من الأبحاث انتهت إلى نفي هذا
الحريق عن العرب ومن بين هذه الأبحاث أبحاث بعض
المستشرقين منهم كازانوف وثورلاني (١) ويذهبون إلى القول
بأنه على أي الأحوال لا يمكن أن تكون مكتبة الاسكندرية

(١) ملكس ميرهوف مقالة من الاسكندرية إلى بغداد في كتاب
الغراث اليوناني في الحضارة الاسلامية ترجمة ونشرة الدكتور عبد الرحمن
بدوي ، وايضا مؤتمر الجمعية الجغرافية عام ١٩١٠ .

موجودة بعد نهاية القرن الرابع الميلادى ، والأرجح أن تكون
الثورات قد عصفت بها قبل الفتح العربى ويؤيد هذا القول
انه فى القرن الرابع الميلادى كانت هنا مكاتب ملحقة
بالاديرة عرفت احداها باسم المكتبة القيصرية ، وقد نهبت
هذه المكتبة حين تحول المعبد الملحق بها الى كنيسة ، ومثل
هذا حدث لمكتبة السيرابيوم بالاسكندرية التى قضى عليها
حوالى عام ٣٩١ م فى عهد الامبراطور ثيودسيوس الاول
وفى هذا الصدد يقول العالم الايطالى برتشيا (٢) من الصعب
بل يستحيل ان نفترض وجود مكتبة كبيرة فى الاسكندرية
بعد نهاية القرن الرابع الميلادى .

بالاضافة الى ذلك كان من الصعب ان يقال بوجود
مدرسة فلسفية فى ذلك العصر لان التعصب الدينى كان
قد اشتدت وطأته فجعل حياة المعلمين والطلاب الوثنيين فى
غاية الصعوبة .

أما عن الرهبان المسيحيين الذين كانوا على دراية
بالفلسفة اليونانية بالاسكندرية فى ذلك العصر فيذكر منهم
أمونيوس Ammonius بن هرمياس تلميذ برقليس وقد
عاش فى القرن الخامس الميلادى ويعد أمونيوس من أوائل
المعلمين الوثنيين الذين تنصروا .

وكان أستاذا ومعلما لعدد من الفلاسفة الوثنيين الذين تحولوا بدورهم الى المسيحية وكانوا يتابعون شراح أرسطو والرواقيين في اتجاهاتهم التليفقية وفي توفيقهم بين أقوال أرسطو والرواقية والافلاطونية الجديدة .

وقد عرف العرب اسـماء خمسة من أشهر تلاميذ أمونيوس كانوا معنيين بشرح فلسفة أرسطو ومن هؤلاء :

سـمبـلـقـيـوس Simplicius الدمشقي Damascius
المبيودورس Olympiodorus اسـقـلـبـيـوس Asklepius
يحيى النحوى Jean Philoponus

ويعد يحيى النحوى أهم شخصية فلسفية عاشت بالاسكندرية في القرن السادس الميلادي وقد لقب فيلوبيونوس Philoponus أي المجتهد أو محب الاجتهاد ، ويقال ان جماعة من علماء الاسكندرية كانت تسمى بهذا الاسم فيلوبيونوسى وأنه من أشهر رجال هذه الجماعة والمعروف انه جاء من مدينة قيصرية Cesarée عام ٥٠٠ م وأنه تابع دروس أمونيوس ثم اشتهر بعد ذلك بشروحه على طبيعيات أرسطو وما يعد الطبيعة — ويقال انه ظل وثنيا ثم تحول الى المسيحية في أواخر حياته وأنه ألف كتابا عارض به الوثنيين — فعارض نظرية أرسطو في قدم العالم كما عارض الافلاطونية الجديدة ، وفي هذه المعارضة تبنى نظرية خلق العالم الواردة في الكتاب المقدس وعارض

بها الكوزمولوجيا الوثنية — كما استخدم منطق أرسطو
دفاعا عن المسيحية .

ولهذا فقد مجده المسيحيون السريان لشروحه هذه
كما حظيت آراءه بالترحيب من قبل فلاسفة الاسلام
المشائين وعلى رأسهم الكندي ، ويقرن باسم يوحنا النحوى
استفان السكندرى Stephane وقد نسب له العرب
شروحا على جالينوس وعدوه ويحيى النحوى من مدرسة
اطباء الاسكندرية .

وعلى أى الأحوال فقد تحول علماء مدرسة الاسكندرية
الطبية الى المسيحية فى الثلث الأول من القرن السادس
الميلادى خاصة بعد أن أثقل جوستنيان الاكاديمية الوثنية
فى اثينا عام ٥٢٩ م .

ومما لاشك فيه أن المؤرخين العرب قد وقعوا فى خلط
شديد فى الاسماء والتواريخ فمن ذلك ما يذكره ابن أبى
اصيبعة عن يحيى النحوى اذ يقول :

« وعمر من هؤلاء الاسكندرانيين يحيى النحوى
الاسكندرانى الاسكلائى حتى لحق أوائل الاسلام كما يقال
أيضا أن يحيى النحوى قد التقى بعمرو بن العاص عند فتح
مصر غير أن الأرجح أن هذا العالم اليونانى قد مات قبل
غزو العرب لمصر بحوالى قرن من الزمان .

ويبدو أن دراسة الطب كانت على درجة كبيرة من النشاط والتقدم مع هؤلاء المعلمين في الاسكندرية وهم الذين عنوا بجمع مؤلفات ابقراط وجالينوس ووضعوا لها الشروح . . والمختصرات وقد ترجمت هذه المؤلفات الى السريانية ومنها الى العربية وكان سرجيوس الراسعيني من أشهر مترجمي الطب اليوناني الى السريانية .

ومن الاطباء الذين ترجموا الى العربية كتب الطب اليوناني يذكر اسم يوحنا بن ماسويه الذي قدم بغداد وأسس بها بيهارستان وعينه الخليفة المأمون رئيسا لبيت الحكمة عام ٨٣٠ م .

وقد تتلمذ على ابن ماسوية حنين بن اسحق وحظي الاطباء السريان بشهرة لا مثيل لها في العالم الاسلامي الامر الذي جعل الجاحظ يتندر بها في كتاب البخلاء ، قال الجاحظ :

«كان أسد بن جاني طبيبا ، فسأله أحدهم لم كسبك والبلاد موبوءة ؟ فقال اني عندهم مسلم ، وكان ينبغي ان يكون اسمي صليبا وعلى رداء ابيض وكان ينبغي ان يكون رداء حرير اسود ، ولفظي عربي وكان ينبغي ان تكون لغتي لغة اهل جنديشابور ، وهكذا لن يكون له زبائن الا اذا كان مسيحيا ذا اسم سرياني ولهجة سريانية .

ولما أنشأ المأمون مدرسة للترجمة سميت ببيت الحكمة
٥٢١ هـ - ٨٣٠ هـ عين يوحنا بن ماسوية على رأسها وكان
من أبرز رجالها حنين بن اسحق فكان أشهر من ترجم
الطب السرياني الى العربية .

لقد كانت الاسكندرية من أهم مصادر تعليم الطب
اليوناني الذي نقله النصاري السريان الى
اللغة العربية أما عن رحلة هذا التراث من الاسكندرية الى
بغداد فنورد هنا ما ذكره المستشرق الالماني ماكس مايرهوف
في مقاله الشهير من الاسكندرية الى بغداد (٣) .

(٣) ماكس مايرهوف : من الاسكندرية الى بغداد . ترجمة عربية
للدكتور عبد الرحمن بدوي في التراث اليوناني في الحضارة الاسلامية
دراسات لكبار المستشرقين . طبعة الكويت - الطبعة الرابعة ١٩٨٠ .
من ص ٢٧ الى ص ١٠٠ .

الروايات العربية عند انتقال مدرسة الاسكندرية الى العالم العربي^(١)

ويمكن لنا أيضا ان نعتد على رواية للفارابي نقلها ابن
أبي أصيبعة وقال ما نصه :

« انتقل التعليم بعد ظهور الاسلام من الاسكندرية الى
انطاكية ، وبقى بها زمنا طويلا الى ان بقى معلم واحد
فتعلم منه رجلان ، وخرجا ومعهما الكتب .

فكان احدهما من أهل حران (فى العراق الأعلى بين

(١) ماكس مايرهوف : من الاسكندرية الى بغداد فى التراث
اليوناني فى الاسلامية دراسات بدار المستشرقين ترجمها عبد الرحمن بدوى
الكويت الطبعة الرابعة ١٩٨٠ من ص ٣٧ الى ص ١٠٠ .

دجلة والفرات وتسمى قديماً (Carrhae) — والآخر
من أهل مرو . أما الذي هو من أهل مرو فتعلم منه رجلان
أحدهما إبراهيم المروزي ، والآخر يوحنا بن حيلان .

وتعلم من الحراني أسرائيل الأسقف وقويري وسارا
الى بغداد فتشأغل أسسراثيل بالدين وأخذ قويري في
التعليم .

أما يوحنا بن حيلان الذي كان من مرو فاته تشأغل
أيضا بدينه وانحدر إبراهيم المروزي الى بغداد فاقام بها
وتعلم من المروزي متى بن يونان .

وقد كان الذي يتعلم في ذلك الوقت ، المنطق الى آخر
الاشكال الوجودية .

وقال أبو نصر الفارابي عن نفسه أنه تعلم من يوحنا
ابن حيلان الى آخر كتاب البرهان (٢) .

وهناك رواية أخرى ذكرها معاصر الفارابي هو
(المسعودي) وهي تؤيد ما قد ورد في الرواية السابقة ،
قال المسعودي (٣) :

« وقد ذكرنا في كتاب فنون المعارف وما جرى في
الذهور السوالف الفلسفة وصدورها والأخبار عن كمية

(٢) ابن أبي أصيبعة : هيون الأبناء في طبقات الأطباء ج ٢ ص ١٢٢

(٣) المسعودي التتبيه والاشراف — دار التراث — بيروت سنة

١٦٦٨ م من ص ١٠٥ الى ١٠٦ .

أجزاءها وكيف انتقل مجلس التعليم من أثينا إلى الإسكندرية
من بلاد مصر...

وجعل أغسطس الملك ، لما قتل قلوپطرة الملكة ، التعليم
بمكائين ، الإسكندرية ورومية ، ونقل ثيودوسيوس الملك
الذى ظهر فى أيامه أصحاب الكهف التعليم من رومية وردة
إياه إلى الإسكندرية ، ثم نقل التعليم إلى أيام عمر بن
عبد العزيز من الإسكندرية إلى انطاكية ، ثم انتقل بعد ذلك
إلى حران فى أيام المتوكل ، وانتهى ذلك فى أيام المعتضد
إلى قويرى ويوحنا بن حيلان وكانت وفاته بمدينة السلام
(أى بغداد) فى أيام المعتز ، وأبراهيم المروزى ثم إلى
أبى محمد بن كرنيب وأبى بشسر متى بن يونس تلميذى
أبراهيم المروزى .

وعلى شرح متى لكتب أرسنوطاليس المنطقية يعول
الناس فى وقتنا هذا ، وكانت وفاته ببغداد فى خلافة
الراضى ، ثم إلى أبى نصر محمد بن محمد الفارابى ، تلميذ
يوحنا بن حيلان وكانت وفاته بدمشق فى رجب سنة
٣٣٩ هـ .

ولم أعلم فى هذا الوقت أحدا يرجع إليه فى ذلك إلا
رجلا واحدا من النصارى يعرف بأبى زكريا يحيى بن عدى
وطريقته فى الدرس طريقة محمد بن زكريا الرازى وهو
راى الفوتافوريين فى الفلسفة الأولى — على ما قدمناه .

ولم يقتل لنا المسعودى لآى سبب انتقلت مدرسة الاسكندرية فى خلافة عمر بن عبد العزيز من الاسكندرية الى انطاكية .

ولعل أهم الأسباب التى أدت الى انتقال مدرسة الاسكندرية انها يرجع الى فقدان الاسكندرية مركزها التجارى وعزلتها عن عاصمة الدولة الاموية فى حين أصبحت انطاكية من أهم المراكز القريبة من الدولة البيزنطية، وتحولت الى مركز نشطت فيه الحركة الفكرية وصارت مقرا لبطريك اليعاقبة Jacobites ، وانتشرت حولها أنيرة الرهبان الذين كانوا ينقلون الكتب من اليونانية الى السريانية خاصة أعمال الفلاسفة .

كذلك أصبحت الاسكندرية فى عزلة منذ الفتح العربى وانفصلت عن بيزنطة بسبب حروب البحر المستمرة فكان لا مناص من أن تذهب عنها أهميتها الثقافية والاقتصادية منذ أصبحت دمشق مركزا لإدارة الامبراطورية الاسلامية الجديدة ، هذا الى انه من المعلوم جيدا أن الفلسفة لم تجد سندا لها عند الاقباط فى مصر بعد الفتح العربى . ولا بد أن العلماء الذين كانوا يعرفون اليونانية قد تناقص مددهم كما أن حركة الترجمة الى السريانية التى بدأت عند بعض علماء الاسكندرية قد أصيبت بشلل كبير فى القرن السادس الميلادى ومن أجل هذا كان من الطبيعى أن ينتقل دار التعليم الى الشرق الأدنى .

وتتفق المصادر القديمة على أن مجلس التعليم قد انتقل من انطاكية الى حران . . اذ كانت حران مركزا هاما للثقافة اليونانية خاصة في تلك المناطق التي كان أهلها يتحدثون الآرامية والسريانية ، وكانت مركزا هاما للتبادل الثقافي كما ان أغلب أهلها وثنيون يعبدون الكواكب مما دفعهم الى ملاحظة السماء والتعمق في الدراسات الفلكية وكان جيرانهم وأغلبهم من السريان النصارى ينظرون اليهم شذرا ويسمون مدينة الحرانيين بمدينة اليونان *Hellenopolis* وكانت الدراسات اليونانية نشطة فيها منذ زمن ويقوم بها النصارى السريان والوثنيون على السواء .

وكانت حران بالاضافة الى ذلك مركزا متقدما في دراسة الفلك والرياضيات والطب والسحر بتدريسها أهلها (٤) .

وكذلك تتفق المصادر العربية والسريانية على ان الزمن الذي انتقلت فيه مدرسة انطاكية الى حران كان في خلافة المتوكل حول عام ٢٣٢ هـ أو ٨٤٧ م أو ٢٤٧ هـ - ٨٦١ م .

وهكذا بقيت المدرسة في انطاكية حوالي ١٤٠ سنة تقريبا قبل أن تنتقل الى حران على يد تلميذين نقلتا معها

(٤) يفكر ثيوفليس الصليبي والصليبيون بطرسبرج ١٨٥٦ اسماء أكثر من ٤٩ عالما من الصليبية منهم ثلث بن مرة .

المكتبة ، كان احدهما صابئاً من خزان اما الآخر فكان من مرو .

ولما انتقلت الحركة الثقافية الى بغداد في عهد خلفاء بني العباس اقام منها الكندي والفارابي وتلميذه ابو زكريا يحيى بن عدي المتوفى سنة ٩٧٥ م واليه انتهت رئاسة اصحاب المنطق ، وكان يحيى بن عدي نصرانياً من تكريت في شمال العراق ، وقرا على ابي بشر متى بن يونس وكان من اشهر مترجي كتب ارسطو ويذهب المسعودي في كتابه (التنبيه والاشراف) الى ان يحيى بن عدي تخرج من مدرسة زكريا الرازي الطبيب وكانت مدرسة فيثاغورية محدثة واخذ عنه مذهبه ، وكان المسعودي على صلة وثيقة بيحيى ويؤكد هذا ابو سليمان السجستاني المنطقي وكان طليذاً وصديقاً ليحيى فقال ان استاذاه كان يقدر فلسفة الهند ويجلبها كل الاجلال ولعل الرازي قد اخذ مبعوله الفيثاغورية واتجاهه الفلسفي عن تلميذ للكندي هو ابو زيد البلخي المتوفى سنة ٣٢٤ هـ او سنة ٩٣٤ م وكان من شرق بلاد فارس وتبنى نزعة فيثاغورية محدثة .

كذلك يعد ابو الحسن المسعودي المتوفى ٣٤٦ هـ — ٩٥٧ م — من اهم المصادر عن الحركة الفكرية في بغداد في القرن الرابع الهجري فقد ساعده على جمع المعلومات كثرة ترحاله ودراسته لآخلاق الشعوب واتصاله بالعلماء وبفلاسفة بغداد ومن اهم مؤلفاته في هذا المنسدد في

الجغرافيا والتاريخ (مروج الذهب) وكتاب (التنبيه
والإشراف) . وبالإضافة الى ذلك يعد صاحب كتاب الفهرست
أبو الفرج بن النديم المتوفى سنة ٣٧٧ هـ ٩٨٧ م ، من أهم
مؤرخى هذه المدرسة كذلك يذكر أبو سليمان بن طاهر بن
بهرام السجستاني المنطقى المتوفى ٣٩١ هـ - ١٠٠٠ م ،
من أهم مصادر تاريخ هذه المدرسة خاصة فى كتابه « صوان
الحكمة » ، أما أبو حيان على بن محمد بن العباس التوحيدى
المتوفى سنة ٤٠٠ هـ - ١٠١٠ م فهو على رأس مؤرخى
هذه المدرسة ، كان فارسيا مسلما معتزليا ويمكن أن يذكر
على أنه من تلاميذ يحيى بن عدى وأبى سليمان السجستاني
وكان أدبيا نحويا فقيها متكلميا أكثر منه فيلسوفا ، وقد نقل
فى كتاب المقابسات والامتناع والمؤانسة حياة الوسط
العلمى والأدبى فى بغداد والبصرة حيث كان يلتقى بالعلماء
من كافة أنحاء العالم العربى مسلمون ونصارى وصابئة
وفلاسفة ورياضيون وفلكيون .

وقد ارتبطت دراسة الفلسفة أوثق ارتباط بالطب ،
فكان هذا تقليدا فلسفيا عند أكثر فلاسفة الاسلام الكندى
وابن سينا ومن أهمهم أبو الفرج عبد الله بن الطيب كان
نصرانيا نسطوريا مال الى دراسة الفلسفة وانتقن الطب .
وشرح أبقراط ووضع تفسيراً للستة عشرة كتابا لجالينوس
وشرح الهيئات أرسطو ومنطقه .

ومن أشهر تلاميذه الذين بلغوا العشرات كان أشهرهم
ابن بطلان وهو أبو الحسن بن بطلان الطبيب النضرائي
توفي سنة ٤٦٠ هـ - ١٠٦٨ م - وكان على صلة بابن
سينا وابن الهيثم وله مناظرة مشهورة مع معاصره القاهري
ابن رضوان الطبيب المسلم (٥) .

((٥)) طبعة هذه المناظرات من تعليم الطب ونشرها المستشرق
يوسف شاخنت ومبرهوف خمس رسائل لابن بطلان البغدادي وابن رضوان
المصري - مطبوعات كلية الآداب جامعة القاهرة سنة ١٩٣٧ م .

عقائد الغنوصيين

وإذا كانت الاسكندرية قد احتضنت الفلسفة والعلم اليوناني بعد اثينا ، الا أن تعاقب القرون واختلاف الدول التي تداولت الحكم منذ البطالمة الى الرومان الى العصر القبطي قد أفسح الطريق لنشأة مذاهب فكرية تخطت الدين بالفلسفة ، ففي الاسكندرية امتزجت العقيدة اليهودية بالفلسفة الافلاطونية مع فيلون السكندري ، كذلك تبنى آباء الكنيسة المسيحية الأولى الفلسفة الافلاطونية أمثال كليمنت وأوريجين وبالإسكندرية تعلم أفلوطين مؤسس الفلسفة الافلاطونية الجديدة وتعلم الفلسفة اليونانية على يد معلم وثني هو أمونيوس سكاس .

بالإضافة الى كل هذه الاتجاهات الفلسفية المخططة بالدين استحدث يونان الاسكندرية المتمصرين دراسات

علمية ذات طابع فلسفى لم يكن للتقدم اليونان فيها تراث كبير ، فمن هذه العلوم الاسكندرية علم الفلك والتنجيم المفقول الى مصر عن الكلدانيين أيام الغزو الفارسى ومن هذه العلوم الكيمياء وما ارتبط بها من سحر وطلسمات مستمدة من تراث مصر القديمة كانت هذه العلوم التجريبية من طب وسحر وفلك وكيمياء ذات طابع عملى وخبرات متوارثة قد جمعت فى القرن الثانى الميلادى فى مجموعة عرفت بالكتابات الهرمسية التى نسبت الى الاله هرمس اله العلوم والفنون عند اليونان وقد تداولت هذه الكتابات بين المثقفين وامتد تأثيرها الى العالم الاسلامى خاصة عند علماء الكيمياء والشيعه الباطنية .

وفى الاسكندرية انتشرت العقيدة الغنوصية وانتشرت بعد ذلك فى أغلب بلاد الشرق الأوسط وشمال أفريقيا وامتد تأثيرها الى كافة الاديان ماختلطت بالمسيحية واليهودية واثرت فى بعض مفكرى الاسلام ، ويقال انها اثرت أيضا فى انجيل يوحنا وهو الانجيل الذى ادخل فى المسيحية فكرة - الكلمة « اللوغوس Logos » - ، فى حين ان الاناجيل الثلاثة الاولى (متى ، مرقس ، لوقا) وهى المسماة بالاناجيل المتفقة Synoptic لاتفاقها مع بعضها فى الصورة العامة للمذهب فتبيل الى البساطة فى تقديمها للعقيدة وتميل فى تصويرها للمسيح الى صورة المسيح الإنسان ، فى حين يؤكد الانجيل الرابع وهو انجيل

يوحنا الجانب الالهى الميتافيزيقى ، ولعل السر فيها ساد
هذا الانجيل من أسرار ومن نزعة صوفية هو الذى قرينه
الى نفوس المصريين فى عصر ثقلت عليهم فيه أعباء
الحياة حتى هربوا منها يلتمسون الأمن والسلام فى نظم
الرهينة ، والاديرة المنتشرة فى أرجاء الصحارى ، بل
يقال أن انجيل يوحنا قد كتب فى الاسكندرية .

وقد وجدت شخصيات كثيرة ادعت انتمائها الى
المسيحية غير أن تفكيرها ينتهى الى الغنوصية ومن أهمهم :
مرقيون Marcion وبازليدس Basilides
وفالنتينوس Valentinus

ويغتهد مذهب الغنوصيين على فكرة الغنوص أو
المعرفة التى تهدف الى الخلاص من العالم الحسى والاتحاد
بالله .

نظريات الغنوصيين وعقائدهم

الغنوص Gnosis — كلمة يونانية معناها فى
الأصل المعرفة — ولكنها معرفة خاصة بالأسرار الربانية
وهى من نفس نوع ما يعرف عند الصوفية بكلمة الكشف
والعرفان وهى تعنى معرفة المريد فى مقابل الإيمان العادى
عند العامة Pistis والذى أنشأها هم طائفة من
المفكرين عاشوا فى القرون الأربعة الأولى من ميلاد

المسيح ، كان موطنهم الأصلي سوريا والاسكندرية ،
ومؤسسوا هذه العقيدة هم بازيليدس وفالنتينوس ..
ومارقيون — فقد عاش الأخيران في الاسكندرية وقد حدث
عند هؤلاء الثلاثة خلط بين المسيحية والاملاطونية والثنائية
الزرادشتية .

وقد جاءت المسيحية الى الاسكندرية وانتشرت في
القرن الثاني الميلادي ورغم الاضطهاد الروماني الا انها
كما يقول ترتوليان : « نبتت الكنيسة في أرض روتها دماء
الشهداء » . غير ان المسيحية جاءت بعقيدة مركبة وعندما
تكون العقيدة بهذا الشأن فإن الغموض يختلط بأفكار الفرق
الخارجة من جهة أخرى طالما كانت المسيحية مضطهدة في
القرون الثلاثة الأولى فلم يكن بوسعها ان تتعقب المذاهب
المهرطقة ولم يكن تعقب هذه المذاهب من الكنيسة نفسها
بقدر ما كان من الدولة ولذلك فكثيرا ما تسامحت الدولة
الرومانية مع مذاهب مهرطقة طالما لم تجد فيها ما يهددها .

وهناك قضية هامة جدا في العقيدة المسيحية تلخص
في السؤال الآتي : وهو كيف نصل الى تصحيح الخطيئة
وكيف نقاوم الشر في الوجود .

ولكن تفسير وجود الشر كان هو المطلب الأول
للغنوصيين فالكنيسة المسيحية قد شغلت بالخلاص من
الخطيئة ولكنها لم تسأل ما السبب في وجود هذه الخطيئة
ولم وجد الشر ؟

وتركت هذه المشكلة ليجيب عنها المفكرون والفلاسفة
الغنوصيون .

لذلك فقد جاءت الغنوصية بثنائية واضحة بين الخير
والشر ، وقد ذهبت الى القول بأن العالم المحسوس ليس
من خلق الله ولكن من خلق اله صانع هو الـ Demiurge
لذلك فقد نزحوا الله من مسئولية خلق هذا العالم المحسوس
وأرجعوا المادة والعالم الحسى الى اله شرير كما أنهم
ذهبوا فى تنزيههم للاله الاعلى الى أن يجعلوا بينه وبين
هذا العالم سموات وملائكة عديدة وصلت عند بازيليدس
الى ٣٦٥ واسطة وعند البعض الآخر يصل عندها الى
سبعة ، وهذه الوسائط الروحانية سموها ايونات Eions
رتبوا فى مجموعات كل مجموعة تضم ثمانية أو عشرة
أو اثنا عشر روحانى .

وعند فالنتيوس تكون الايونات أزواجا ذكور وإناث ،
ويكون الله والايونات العالم الروحانى Plérôme
أما العالم المحسوس فقد وجد بفضل سقوط أحد هذه
الايونات الذى غلبت عليه الشهوة وهذا اله الصانع
يتصف أحيانا بأنه اله اليهود وأحيانا أخرى انه عدو الله .

والانسان فى هذا العالم مخلوق لهذا اله ، ولكن به
قبس من الله ويتدخل الله لتطهير الانسان وخلصه من الشر
فيعتق له المسيح وهو أحد الايونات الخيرة .

فقد بعث المسيح اذن الذى هو روح من الله لخلاص
الانسان وكان يتخذ شكل الانسان ولكنه ليس انسانا وانما
خيل لهم ، ولا تتخذ العذراء مريم قدسية عند الغنوصيين ،

ومعظم الفرق الغنوصية تقسم الناس فى المجتمع الى
ثلاث طبقات وفقا لدرجة ما تحصل عليه من قبس الهى .

وتبعا لراى فالنتينوس تكون الطبقات هى :

الروحانيون Pneumatikoi النفسانيون Psychikoi
الماديون Ulikoi

اما الروحانيون فهم المثلثون بالالوهية لا ينقصهم
الغنوص وكلمات السر .

اما النفسانيون فعليهم باداء الخير ليستحقوا الخلاص
ولمثل هؤلاء اتى المسيح ليخلصهم ببوته على الصليب .

اما الماديون فهم ناقدون للقبس الالهى ويعودون الى
التراب الذى اتوا منه .

وقد شاعت هذه التعاليم فى الاسكندرية واثرت على
المسيحيين الأوائل أمثال أوريجين وكلمانت السكندري
وقامت كنيسة مارتيون على أساس هذه التعاليم واستمرت
لعدة قرون .

فقد كان مرقيون يعلم فى القرن الثانى الميلادى وعنده
نجد التقابل بين تعاليم التوراه وتعاليم الانجيل وتسمك

بثنائية واضحة بين الخير والشر ودعا الى الخلاص من هذا العالم والى الزهد فيه ومنع الزواج والاتجاب زيادة فى الخلاص من هذا العالم .

واذا كان مرقيون قد استمد تعاليمه من المسيحية السريانية الا ان عقيدة الفرس الزرادشتية قد تسربت الى اتباعه وفكرت فكرة التعارض بين قوى الخير والشر والنور والظلمات وكان أهم من جمع الزرادشتية الى التعاليم المسيحية الغنوصية هو بارديسان Bardisan الذى كان معلما ومواطنا لمدينة الرها وهى مدينة لها طابع سريانى مسيحى ويخصص مذهب بارديسان فى قوله ان الله والعناصر الخمس القديمة كانت مؤتلفة وهى النور فى المشرق والريح فى المغرب والنار فى الجنوب والماء فى الشمال والظلمات فى القاع .

ولكن بفضل الكوارث صعد الظلام من القاع واختلط بالعناصر الأخرى التى استضاعت بالله فأغاثها بأن دفع الظلام الى القاع ولكن اختلاط العناصر أوجد العالم ، لكن الله بعث المسيح الى هذا العالم ليبين للناس طريق النور لتعود النفوس لعالم الأنوار .

وترجع أهمية بارديسان الى تأثيره الكبير فى تلميذه مانى .

وقد عاش مانى فى فارس واعتبر زرادشتيا مرتدا وأعدم هناك كما اتهمه المسيحيون بالهرطقة وسبب كل ذلك

خلطه اذ قال : ان بوذا وزرادشت وهرمس وأنلاطون قد قاموا بمهمة المسيح قبل وجود المسيح وأوصلوا رسالة الله الى العالم .

ويظهر العنصر الزرادشتي عند مانى لقوله بالتعارض القائم بين النور والظلمة ولكن نظريته وتنظيمه لمذهب ديني ونظام كنسي جعله متأثرا بالمسيحية وكان يلقب نفسه مانى ابن عيسى المسيح ويقول بالزهد على طريقة مارقيون وخلاصة رأى مانى ان العالم والبشر فيهم الظلمة والنور معا ولكن الله أرسل رسله وخيرهم المسيح ليخلصهم .

ويرى مانى ان المسيح هو اله ولكنه أخذ صورة البشر عندما تجسد في عيسى الناصري .

وقد انقسم المانويون الى طبقتين ، طبقة المختارين (élus) وطبقة السماعين (anditeurs) وكان من المختارين من هم في غاية كبرية من التدين ، يهرون بطقوس طهارة معقدة ويزهدون في الماديات ويسمح للمرأة ان تصل الى طبقة المختارين وكان المانوي لا يقتنى شيئا ويترك لمريديه تنظيم مأكله وملبسه ويتبع طقوسا منها الصوم لحوالى خمسين يوما وكان على رأس الكنيسة المانوية رئيس يعيش في بلاد ما بين النهرين وامتدت هذه العقيدة من فارس الى شمال أفريقيا وفي جميع أرجاء العالم الروماني ، وقد اعتنق القديس أوغسطين المانوية لعشر

سنوات من ٣٧٢ م — ٢٨٢ م — وظلت للماتوية مراكز حتى القرن العاشر الميلادي وحاربتها الامبراطورية الرومانية لانها فلسفة لا اجتماعية antisocial ففى حين زادت الحروب والكوارث اتخذ الماتويون موقفا سلبيا لا يقوون حتى على قتل الحيوان ويرفضون العمل ويقتاتون على الحشرات .

وقد سررت الماتوية الى عقائد الفرس والمسيحية والاسلام اذ تآثر بها بعض المفكرين ويقال ان العلاج قد تأثر بالغنوصية وقد انتهى امره بان حكم عليه بالقتل وكان مناظره وقاضيه ابن داوود فقيها ومن رجال الدين ومن الآن نفسه عالم بفلسفة افلاطون وله كتاب الزهرة Venus وصف فيه الحب على طريقة افلاطون وفيه يعارض افلاطون صاحب المادبة بافلاطون الغنوصى .

كذلك تسربت الغنوصية الى الشيعة الاسماعيلية ورسائل اخوان الصفا ، ولذلك فقد كان على الاسلام الرسمى ان يقاوم الغنوص وان يتسلح بالمنطق العقلى فى الفلسفة اليونانية .

وفى شمار هذا النقل وبسبب النهم الشديد والولع بما فى تراث اليونان والاولائل من علوم وفلسفات تسربت الى فكر عدد كبير من علماء العرب ومفكرهم مؤثرات من الفكر الشرقى الدينى المخطط بالفكر اليونانى ومن ذلك الغنوص كما ذكرنا ومن ذلك ايضا تأثير الهرامسة السكندريين .

الهرامسة وعقائدهم

نفى القرنين الأولين للميلاد امتزجت تعاليم أفلاطونية بعقائد قدماء المصريين ووجدت كتابات اتخذ فيها الإله اليوناني هرمس شخصية المتكلم والمتحاور وقد اتحد باسم الإله تحوتى إله المصريين القدماء إذ كان للإله تحوتى عند المصريين ما للإله اليوناني هرمس من صفات المعرفة الواسعة بأسرار الكون وكان له معرفة بعلوم الحساب والفلك والكيمياء والطب وكان رسول الإلهة إلى البشر وقائد النفوس إلى عالم الموتى - وقد جمعت هذه التعاليم الهرمسية في رسائل كتبت باللغة اليونانية ونسبت إلى الإله هرمس مثلث العظمة وهو لقب كان يطلق أيضا على الإله تحوتى Hermes Tresmegistos اتخذت هذه الرسائل صيغة الحوار الذى يدور بين الإلهة اليونانية والمصرية القديمة وأبطال الأساطير والأديان أو يظهر فيها أسماء هرمس أو اسقليبيوس وأمون وإيزيس وأوزوريس والكلمة والعقل وبومانديرس أو « الراعى » .

ويظهر فى هذه المؤلفات تأثير فلسفة أفلاطون خاصة ما ورد فى فيثون والميسادية والجمهوريّة والخطاب السابع (١) من قدرة النفس على الحدس والرؤية المباشرة

(١) أفلاطون المادية من ٢١٠ إلى ٢١١ والجمهوريّة من ٥٠٩ ت .
الخطاب السابع .

والتححرر من الجسد — وتبدأ المؤلفات الهرمسية بالحديث عن الاله المنزه عن المادة وعن العقل وعن اتحاد النفس الانسانية بهذا العقل . والمضمون الفكرى أكثره مستند من الاصول اليونانية وقلها نجد لاهوت أو فلسفة مصرية فى هذه المؤلفات ماعدا بعض الاقوال الخاصة بالتنجيم والكيمياء السحرية وتتصف هذه المؤلفات بما جرت عليه عادة كتاب العصر من الادعاء بانتمائهم الى الشئرق واصطباغ الفلسفة بالرؤى والوحى والاحلام وتحول الفكر من العقلانية والمنهج الاستدلالى الى البحث عن الخبرات الصوفية (٢) .

ومن المؤلفين وكتاب هذا العصر الذين يقتربون من مؤلفى هذه الرسائل الهرمسة زوسيموس الذى عرف بغرابة الاطوار وعاش متنقلا بين مصر وروما وقيل انه ألف ما لا يقل من ثمانية وعشرين كتابا فى الكيمياء وتختلط فيها الدعوات الصوفية بالقضايا العلمية وهى سمة سرت الى كثير من مفكرى هذا العصر خاصة ان الحياة الفكرية فى مصر بعد عصر المتحف والبطالة الاول لم تعد بها مدرسة فلسفية واضحة بل انتقلت الفلسفة الى اصحاب الاديان المختلفة وتلونت بفكر أشخاص فرادى ومن هؤلاء افلوطين الذى تعلم التعليم الفلسفى بشكل سرى على يد

(٢) نجيب بندى : تهديد لتاريخ مدرسة الاسكندرية ونفسيتها دار

المعارف مصر سنة ١٩٦٢ ص ١٢١ .

معلم وثنى هو أمونيوس ثم أسس مدرسته بروما مما يثبت ان الفلسفة لم تكن مركزه فى مدرسة واحدة بالاسكندرية كما يقول الدكتور نجيب بلدى (٣) .

وتقترب هذه المؤلفات فى وصفها لنشأة الكون من قصص العهد القديم وان كانت فى جوهرها وثنية .

وقد وصلت هذه الكتابات الى العالم الاسلامى وكانت من أهم مصادر علوم الطبيعة من فلك وكيمياء وطب كما كانت أيضا من أهم المؤثرات فى الاتجاهات الروحانية التى تؤكد خلاص النفس واتصالها بالعالم الروحانى السماوى .

وقد ترجمت هذه الكتابات الهرمسية من اللغة السريانية الى العربية وكان أشهر أتباعها ومروجيها فى العالم العربى هم صابئة حوران الذين اعتقدوا أن للعالم صانعا فاطرا حكما يتقرب اليه بالمتوسطات فجمعوا الى هذه التعاليم عقائد فنوصية وتحدثوا عن الروحانيات المتوسطات التى هى مدبرات الكواكب السبع اذ اعتقدوا أن لكل روحانى هيكل ولكل هيكل فلك ونسبة الروحانى الى الهيكل الذى اختص به نسبة الروح الى الجسد — وقالوا عرفنا وجودنا من أغانيون وهرمس وشيت وادريس عليهم السلام .

(٣) المرجع السابق .

أما الكواكب السبعة السيارة عندهم فهي زحل
والمشترى والمريخ والشمس والزهرة وعطارد والقمر ،
ويحصل من حركاتها واتصالها تركيب كثنات هذا العالم .

وقد وجد المفكرون الماثرون بهذه التعاليم بين هرمس
وبين النبي ادريس عليه السلام واستندوا في ذلك على
آية القرآنية الكريمة التي ورد فيها قوله تعالى « والذكر
في الكتاب ادريس انه كان صديقاً نبياً ، ورفعناه مكان
علياً » . سورة مريم آية ٥٦ ، ٥٧ .

وفكر ابن أبى أصيبعة ان العرب عرفت هرمس باسم
عطارد ووجدوا بينه وبين النبي ادريس عليه السلام وهو
عند العبرانيين « أخنوخ » وأنه أول من تكلم في الأشياء
العلوية والحركات النجومية وان جده كيومرت أول من علم
الناس ساعات الليل والنهار وهو أول من بنى الهياكل
ومجد الله فيها وأول من نظر في الطب وتكلم فيه وأنه ألف
لأهل زمانه معرفة بالأشياء الأرضية والعلوية . وهو أول
من أنذر بالطوفان ورأى آفة سماوية تلحق بالأرض كان
يسكنه صعيد مصر — تخير ذلك وبنى هناك الأهرام (٤١) .

ويروى ان صابئة حران كانت لهم معابد مكرسة
للکواكب السبعة السيارة وهم يقتربون من جماعة غنوصية
تسمى المتدعين عبدة الكواكب .

(٤) انظر بن أبى أصيبعة : ميون الاتبياء في طبقات الأطباء —
دار مكتبة الحياة — بيروت ص ٢٢ .

ومن أشهر صابئة حران ثابت بن قرّة الحراني المتوفى سنة ٨١٠ م وكان صيرفيا في سوق حران والى بالعربية مائة وخمسين كتابا وفي السيريرية خمسة عشر كتابا ويقال انه ظل على وثنيته وينسب له قوله : ان الوثنيين هم الذين حرثوا الأرض وأنشأوا المدن وابتنوا الموانى واكتشفوا العلوم .

ومن مؤلفات ابنى سعيد سنان بن ثابت بن قرّة رسالة في النجوم ورسالة في شرح مذهب الصابئين ورسالة في تسمية أيام الأسبوع على الكواكب السبعة وكذلك نقل الى العربية نواميس هرمس والسور والصلوات التى كان يضى بها الصابئون .

وقد امتد تأثير هذه الاتجاهات الهرمسية الى كثير من علماء العرب خاصة الذين تداولوا العلوم التجريبية من طب وكيمياء وفلك من جهة أخرى سرت هذه الاتجاهات الى ذوى الاتجاهات الشيعية الباطنية والنزعات الروحية الصوفية ومن ابرز الامثلة على ذلك الكيمياء عند جابر بن حيان وفلسفة اخوان الصفا فى الطبيعة والفلك وعلم الجفر ظهرت نزعتها الصوفية فى الاتجاه الاشراقى فى فلسفة ابن سينا وشهاب الدين السهروردى وجميعهم يأخذون بما ورد فى هذه الرسائل من تصور يرى أن جميع أجزاء الطبيعة مرتبطة بفعل قوى النفس السكونية وأن من الممكن للقوى الروحانية أن تؤثر فى الكائنات المادية

مما يجعل للسحر والطلسمات دورا هاما فى العلوم
التجريبية والطبيعية .

تراث الهرامسة فى كيمياء جابر بن حيان

بعد أبو عبد الله جابر بن حيان الكوفى أشهر مشاهير
الكيمياء عند العرب وقد استندت نظرياته فى الكيمياء على
مسلمات أولية أساسها القول بأن المعادن تتحول فى باطن
الأرض بفضل تأثير الكواكب وامتزاج الكبريت والزرنيق .

كذلك تأخذ الكيمياء عنده بالوصف الكيفى المستمد من
نظريات اليونان ، فلكل معدن كيفيتان ظاهرتان وكيفيتان
باطنيتان من الكيفيات الأربع الحار والبارد والرطب والجاف
وقد أخذ أرسطو بهذه النظرية فى تفسيره للعناصر الأربعة
وكيفياتها التى تنتهى الى تفسير التحولات بين هذه العناصر
بسبب تغلب كيفية على أخرى .

ولكن جابر يضيف الى هذه المسلمات آراء ترجع الى
العصر السكندرى اذ يشير فى كتاب الحجر الى زوسيموس
وأغاديموس وهرمس — يقول جابر :

« قال هرمس شيخ الحكماء ان الله عز وجل لما خلق
الأرض من الماء خلق الشمس والقها فى الماء فصارت من
بخاره دخان واعصار فخلق منه السماء .

وفى كتاب البخت يشير جابر الى نظريات الطلسمات
المستمدة من هرمس ويعنى عناية بالغة برسالة باليناس

التي تحمل اسم سر الخليفة وهي منسوبة الى هرمس
الهرامسة .

ويقال ان هذه الرسالة قد وجدت مكتوبة على لوح من
الزمرد الأخضر تحت قدمي تمثال الاله هرمس في مدينة
تيانا .

والمعروف ان باليناس هذا هو الاسم الشائع في
العربية لرجل من اشهر رجال الفيثاغورية الجديدة عاش
في القرن الاول من الميلاد وهو نفسه ابو اللونيوس من
تيانا الذي روى فيلو ستراتوس المؤرخ عن حياته ورحلاته
في سوريا ومصر والهند واتصاله بحكام تلك البلاد وكيف
كان يثير ضجة بأعماله الخارقة في السحر ، ونسبت له
معجزات في انطاكية وفي القسطنطينية وقدرته على توجيه
الرياح وفي التنجيم وعرف في العالم العربي باسم صاحب
الطلسمات (ه) .

Appollonius of Tyana

(ه) ابو اللونيوس من تيانا

من اشهر رجال الفيثاغورية الجديدة عاش في منتصف القرن الاول للميلاد
وابتاع مسك الزهد وادعى المعجزات وكانت له شهرة كبيرة في العالم
الروماني وصلت الى حد تقديسه واعتباره نظيرا للمسيح — ومن الاساطير
التي وردت منه انه كان يعيش في معبد استليوس وانه وزع املكه على
الفقراء وعاش متجولا في انحاء العالم الروماني وزار مصر والهند وروما
وطرد منها مرتين في حكم ثيرون مرة ومرة أخرى في حكم دوميتيان وأسس
مدرسة في افقوس وجبر طويلا .

وقد ذكره ابن النديم فقال : باليناس الحكيم من اهل طوانة من بلاد الروم ، وهو أول من حدث عن الطلسمات .

كذلك ذكره ابن أبي اصيبعة انه صاحب كتاب مترجم من اليونانية الى العربية فيه كلام عن الله وصفاته وفيه رد على الثنوية وهي موافقة في الأغلب لكلام متكلمي الاسلام .

وجاء في الرسالة أن أول ما خلق الله كلمة كن ومن هذه الكلمة خلقت كل الأشياء ، وأن كلمة الله تعالت عن أن يحركها الاحساس اذ ليس لها طبيعة ولا جوهر ولا حرارة ولا برودة فقد خلقت جميع الأشياء بواسطتها بأمر الباري وأرادته .

ويقرب كلام صاحب الرسالة من آراء الهرامسة التي تغفلت في تراث العرب .

ومما يوجد أيضا باسم هرمس من الكتب العربية رسالة مترجمة باسم هرمس المثلث الحكمة في معاناة النفس ويروى في معاناة النفس ورد ذكره عند صاحب كتاب كشف الظنون بعنوان زجر النفس لهرمس وتنتسب تارة لستقراط وتارة لأفلاطون وتارة لارسطوطاليس واختلفوا في أصل الرسالة فمنهم من قال أنها من انشاء نصراني مصري له المام بالمذهب الأفلاطوني وغيره من المذاهب

الإشراقية الشائعة في المشرق ، وقال غيرهم انها عربية
الأصل حررها بعض المسلمين ممن لهم المام بالفلسفة
اليونانية ولها علاقة باخوان الصفا(٦) .

على أى الحالات فقد اطلع جابر على الرسائل المنسوبة
الى الهرامسة وقد نسب نظريته في الميزان الى الحكيم
باليانس فذكر انه وصف الكون والكواكب وجميع الكائنات
ورمز لها بالاعداد والحروف ومن المعروف ان رسالة
باليانس في سر الخليقة قد ترجمت من اليونانية الى
السريانية في العصر السكندري ، ثم ترجمت بعد ذلك الى
العربية في عصر المأمون .

ويعنى جابر بعلم الطلسمات الذى ينسبه لهرمس وقد
التقى في هذا التأويل الرمزي في علوم الطبيعة باتجاهه
الصوفي الشيعي الذى يرجع مصادر المعرفة بالكون الى
الالهام والاتصال وتلقين الامام المرشد ، ومن المعروف
اتصال جابر بالشيعة الاسماعيلية وتلمذته على الامام
السادس جعفر الصادق الذى يشير اليه في كتاباته بكلمة
سيدي .

ومما يظهر اعتناقه لمعتقدات الشيعة خلطه بين هذه
المعتقدات وبين علمه بالنجوم فهو يقول :

(٦) انظر نشرة الدكتور عبد الرحمن بدوي — لكتاب معاذلة
النفوس .

« ان الزمان يدور فى سبع دورات ، تبدأ كل دورة
بامام من محمد فعلى فأبنائه ويرمز لهم بالعدد سبعة ،
وبالكواكب السبعة ويفرق بين امام مستقر وامام ناطق
وبكذلك قالت جماعة اخوان الصفا بفترات أو ادوار « دور
الستر » وكان الهدف فيه اقامة الدولة الروحانية الفاضلة
ودور الكشف فكان الهدف فيعبناء المدينة السياسية فى
الدولة الاسماعيلية (٧) .

اخوان الصفا وراث الهرامسة

وتعد رسائل اخوان الصفا دائرة معارف القرن الرابع
الهجرى أو العاشر الميلادى وهو نفس ذلك العصر الذى
شاهد تفكك الدولة العباسية وانقسامها الى دويلات ومع
ذلك فقد شاهد قمة المذاهب الفكرية ، وقد انتشرت
رسائل اخوان الصفا فى البصرة وبغداد وتميز مذهبهم
بأنه مذهب انتقائى يحتوى على ارسططالية غامضة
ومؤثرات اقدم من ارسطو فكانوا أميل الى الاتجاهات
الهرمسية الغنوصية وكان مثلهم الأعلى كما يقول أبو حيان
التوحيدى .

« فارسى الاصل عربى الايمان ، وعراقى الثقافة

Paul Kraus : Jābir Ibn Ḥayyān Mémoires

(٧)

Présentées à l'Institut d'Égypte Le Caire 1943.

مسيحي في سلوكه يوناني في علمه وصوفي في حياته -
وقد ذكر أبو حيان التوحيدى انهم قالوا :

« ان الشريعة قد دنست بالجهالات واختلطت
بالضلالات ولا سبيل الى غسلها وتطهيرها الا بالفلسفة ،
لانها حاوية الحكمة الاعتقادية والمصلحة الاجتهادية ،
وزعموا انه متى انتظمت الفلسفة اليونانية والشريعة
العربية فقد حصل الكمال » .

وقد تعرضت رسائلهم لعلوم الفلك والحيوان والنبات
والمعادن وافصححت عن نفس المسلمات الفكرية السائدة
في تعاليم هرامسة حران ونفس مصادر الكيمياء عن جابر
ابن حيان ويقررون انهم اتباع فيثاغورس ونيقوماخوس
(وهو من أشهر فيثاغورى القرن الاول . . الميلادى)
ويعتبرون الاعداد مفتاحا لتفسير الطبيعة فم يذكرونه في
الرسالة الاولى من رسائلهم قولهم :

« يحكى عن هرمس المثلث بالحكمة وهو اديس النبي
عليه السلام انه صعد الى فلك زحل ودار معه ثلاثين سنة
حتى شاهد جميع احوال الفلك ثم نزل الى الارض فخير
الناس بعلم النجوم ، قال تعالى : **ورفعناه مكانا عليا** » (٨) .

ومن معتقدات اخوان الصفا ، ان الروح الكونية تسرى
في جميع اجزاء العالم مما ينتهى الى القول **بائعمال**

(٨) الرسالة الاولى ، مقرة ٩٢ .

الروحانيين فى عالم الطبيعة ، وهو الأمر الذى يفسح مجالا
 لعلوم السحر والطلسمات وسائر العلوم الخفية ، لان
 العالم فى رأيهم كائن واحد متصل فيقولون ان العالم واحد
 كمدينة واحدة أو كحيوان واحد أو كإنسان واحد (ر .
 الجامعة ٢٨١ » .

وكل شيء فى الطبيعة قد انتظم وفقا للعدد الذى هو
 فى فكر الله خالق كل شيء وقسموا الاعداد الى أربعة
 أصناف — أحاد وعشرات ومئات وآلاف — وهى تقابل
 التقسيم الرباعى للطبيعة اذ كل شيء فى الطبيعة ينقسم
 الى أربعة فالعناصر أربعة والفصول أربعة والجهات
 أربعة الرياح أربع والمخلوقات أربعة معادن ونبات وحيوان
 وإنسان — وقد أخذ عنهم الشيعة آرائهم فى العدد
 وينسبون علم العدد لعلى بن أبى طالب وكذلك أيضا تأثر
 الصوفية بهذه الرمزية العددية — وقد رمزوا الله بالواحد
 وللعقل باثنين وللنفس بثلاثة لأنها ثلاثة أنواع نباتية
 وحيوانية وعاقلة والهبولى بأربعة وقد تابعوا بطليموس
 فى تفسيرهم للعالم اذ تصوروا ان الأرض هى مركز الكون
 تحيط بها سبعة كواكب سيارة هى :

القمر Moon المريخ — Mercury الزهرة Venus
 الشمس Sun Mars المشترى Jupiter وزحل Saturn
 ثم سماء الكواكب الثابتة ثم الفلك المحيط ،

وكلاهما لها افلاك متداخلة مثل أوراق ثمرة
البصل (٩) .

وقد امتلأت رسائل اخوان الصفا بالرموز والمصطلحات
لتفسير القرآن تفسيراً باطنياً ففي الرسالة الرابعة (١٠٦
و ١٧) يفسرون الكرسي بسماء الثوابت والعرش بالفلك
المحيط .

كذلك بحثوا في النفس وأحوالها وعنوا بطهراتها
ويجعلون محور فلسفتهم العرفان والصعود الى سماء
الكائنات الروحانية ويذعبون الى أن مصادر معرفتهم أربعة
هي الكتب الرياضية والعلمية للسابقين عليهم ،
وثانيها الكتب المنزلة والشرائع السماوية وثالثها عالم المثل
الافلاطونية العقلية ورابعها الالهام الموحى به من الملائكة .

وتشتمل رسائلهم على ايديولوجية سياسية تفسر على
انها باطنية شيعية وتستهدف لاقامة دولة العدل والحق ،
وهم يتسترون وراء التصوف من أجل اقامة دولتهم التي
سموها بالدينونة الفاضلة الروحانية والاطلحة بالدولة
العباسية .

ولعل في رسالتهم الخاصة بمحاكمة الحيوان للانسان
وما تصوره من ظلم الانسان للحيوان مما يفصح عن

ايدىولوجيتهم المناهضة لحكم الدولة العباسية وتسلط العرب ، وتتلخص المحاكمة فى أن جماعة الحيوان لجأت لملك الجن بيوراسب ولقبه شاه مزوان تشكوا له الانسان ، وقد تفاخر الانسان بما أوتى من الوحي والنبوات والكتب المنزلة فقال زعيم الطيران هذه الكتب انما انزلت لفساد بنى الانسان — ورد الانسان بأن السباع والوحوش قساة فرد السبع قائلا بأنه تعلم ذلك من البشر ، ورد البيغاء بأن بعض الطيور والحشرات أعلم وأحقق من البشر كما أن البشر اختلفوا فى مذاهبهم الدينية فمنهم الموحدين والثنوى والبرهمى ، وفى اهل الاسلام الخارجى والرافضى والقدرى والأشعرى والشيعى .

وتنتهى المحاكمة الى أن الاختلاف لا يرجع الى اختلاف الأديان بل لأن الأديان كلها مسالك الى مطلب واحد ، فأى الجهات توجهنا فثم وجه الله ، انما الاختلاف يرجع الى الصراع على الملك ومن أجل هذه العلة يقتل أهل الديانات بعضهم بعضا طلبا للرئاسة والملك — وتنتهى الرسالة الى أن يأمر ملك الجن أن تكون جميع أنواع الحيوان تحت إمرة الانس لما له من قدرة على التحقق بالعلوم والمعرفة تلك العلوم التى أوردها فى احدى وخمسين رسالة .

وقد شاع الالتجاء الى القصص الرمزية خاصة عند مفكرى الشيعة والصوفية الذين تخفوا وراء الرمز طلبا للتقية .

فمن الشعراء يذكر فريد الدين العطار المتوفى عام ١٢٩٨ م خاصة في مؤلفه منطق الطير ، وكان موضوعه يدور حول رحلة الطير بزعامة الهدد لاجتياز الوديان السبعة للوصول الى طائر السمرغ بقمة جبل قاف وفنائه محترقا عند بلوغه .

والقصة ترمز لأهل العرفان وجهادهم من أجل الفناء في الذات الالهية بعد اجتياز الوديان السبعة وهي المقامات السبع للمعرفة وخلصتها مقامات الطلب والعشق والمعرفة والاستغناء والتوحيد والحيرة والفناء .

ولابن سينا قصصه الرمزية خاصة في رسالة حي بن يقظان والرسالة النيروزية ورسالة الطير وقد ترجمها السهرودي الى اللغة الفارسية وله في هذا الاتجاه قصص وحكايا كثيرة من أمثلتها الغربة الغريبة وأصوات أجنحة جبرائيل وحي بن القطن .

أما أشهر من عبر عن اتجاهاته الصوفية المخططة بالفنوصية فهو محي الدين بن عربي المتوفى عام ٦٣٨ هـ خاصة في تعبيره عن وحدة الوجود والتأويل المجازي للقرآن فسار في ذلك على نحو ما نهبت الفلسفة الرواقية والانلاطونية الجديدة والتأويل المجازي عند فيلون السكندري .

يقول فيكلسون في وصف أسلوب ابن عربى فى مؤلفه الفصوص انه يأخذ نصا من القرآن أو الحديث ويقول على طريقة فيلون اليهودى بلغة مجازية غامضة فهو مثلا يسرد قصص الانبياء كما وردت فى القرآن ولكنه يجمل من كل قصة مـسـرحا لوصف مظهر من مظاهر علاقة الله بالانسان (١٠) .

فأتم مثلا هو الموجود الذى خلقه الله على صورته وأيوب هو الانسان الذى ابتلاه ربه وداود وسليمان يمثلان خلافة الظاهر وخلافة الباطن وموسى هو رمز للروح الالهى والخضر رمز للأولياء فكل نبي فى كل قص من القصص السبع عشرة يرمز لصفة الهية — ذلك لأن الذات الالهية عنده واحدة فى جوهرها متكررة فى صفاتها ، اذا نظرت اليها فى ذاتها قلت الحق واذا نظرت اليها من حيث صفاتها أى أسمائها وظهورها فى الاميان قلت الخلق .

وهو يلجأ الى التشبيهات المجازية مثل التجلى ، يقول ابن عربى ما وصفنا بوصف الاكنا نحن ذلك الوصف والانسان هو أكمل مجالى الحق لانه الكون الجامع لجميع حقائق الوجود — اما خلق العالم عند ابن عربى فليس سوى تجلى الحق فى صور الوجود .

أما الجنة والنار فهى أسماء النعيم والقرب من الله أو الابتعاد عنه .

(١٠) ابن عربى نصوص الحكم — مقدمة ونشرة ابو العلا عفيفى .

وجاءت نظرية ابن عربي في وحدة الوجود تفصح عن
مؤثرات عديدة مستمدة من تراث العقائد الدينية والفلسفات
اليونانية القديمة وتختلف عما ذهب اليه البسطامي والحلاج
الذين ذهبوا الى القول بالفناء في الذات الالهية ولم يقولوا
مثله بوحدة الوجود بل وحدة شهود كما يرى مفسرو
التصوف الاسلامي .

تراث الأوائل واتجاه ابن سينا المشرقي

إذا انتقلنا الى البحث في اتجاهات ابن سينا الفلسفية
فإننا نلتقي بعناصر يونانية عقلانية تظهر في تأثره بالمنطق
المشائي وبمصطلحات أرسطية في الطبيعيات وما بعد
الطبيعة لكنه اتجاه كثيراً ما يخالف أرسطو فهو يبدأ بما
بعد الطبيعة ثم يتحدث في الطبيعة ويثبت وجود الله
بالبرهان الوجودي وليس بالبرهان الكوني ، ولا يعد تابعاً
يسير على خطى أرسطية خالصة تجعله مشائياً على نحو
ما كان سابقاه الكندي والفارابي ولم يرض ابن سينا أن
يكون شارحاً ولا مترجماً لأرسطو ففي عصره « القرن

العاشر الميلادي » لم يعد للترجمة عند اليونان نفس الحظ الذي كان لها في القرنين الثامن والتاسع بل شاهد عصره احياءا للثقافة الفارسية وبزوغ نجم كثير من المفكرين الفرس الامر الذي كان له اثره الكبير في فكره .

واذا كان ابن سينا قد تابع الفارابي في نظرية الفيض والقول بالاعتول العشرة وان العقل الفعال هو المتصرف في عالم الكون والفساد الا انه سار في اتجاه معارضته للمثنائية خاصة في كتاباته المتأخرة التي افصح فيها عن اتجاهه الى فلسفة مشرقية لايراعى فيها الشركاء في الصناعة بل تشتمل على الحق الذي لا مذبغة فيه . ومن خصائص هذه الفلسفة انها وقف على الخاصة الذين يقومون منا مقام انفسنا دون العامة الذين اخذوا المثنائية على علاتها .

والأرجح انه قد استقى مصادره في هذا الاتجاه من مدرسة جنديسابور ومن ثقافته القومية الفارسية ، فذهب في كتاب الانصاف وهو كتاب مفقود لكن ورد فيه قوله بالتعارض بين المشرقيين والمغربيين ، وكان مقصده بالمغربيين اتباع مدرسة بغداد التي سسارت على خطى أرسطو وشراحه ومترجميه المسيحيين وعلى رأسهم أبو بشر متى بن يونس القنائي ، ومنهم أيضا ابن بطلان الطبيب البغدادي الذي أنكر القول باستمرار حياة النفس بعد انفصالها عن البدن تابعا في هذا أرسطو وهو الامر الذي

دعا ابن سينا لمعارضته حين انرد للنفس مكانا هاما في
عالم الفيوضات الروحانية .

وقد سار ابن سينا في اتجاه روحى في ميله الى
الافلاطونية عند حديثه عن النفس اذ رأى انها تنتمى الى
عالم الصور الذى هو عالم العقل الفعال ورأى انها حين
تتصل بالبدن فانها يكون ذلك لفترة محدودة فحسب ، بل
هو يؤكد فضلا عن ذلك ما يؤكد الصوفية من روحانية
النفس ونزوعها الدائم الى الاتصال بالعالم العلوى فيقول
في كتاب النجاة :

« ان كمال النفس الناطقة ان تصير عالما عاليا مرتسبا
فيه صورة الكل والنظام المعقول في الكل والخير الفائض
في الكل وتستمر كذلك حتى تستوفى في نفسها هيئة الوجود
كله فتقلب عالما معقولا موازيا للعالم الموجود كله » (١) .

وقد امكن ابن سينا في الحديث عن رحلة النفس في
عالم الروح متخلصة من البدن شأن معاصره الصوفى ابن
سعيد بن أبى الخير .

ولم يكن ابن سينا بعيدا عن تلك المؤثرات الفكرية
الايدولوجية السائدة في المراكز التى احتضنت عقائد

(١) ابن سينا - النجاة .

الفرس والحرانيين المتزجة بالافلاطونية وهى التى سرت الى مذهب الشيعة الاسماعيلية ، ويمكن أن نرجع فى هذا الى شهادة بعض المؤرخين ، فمما يرويه البيهقى ان ابن سينا قد تعلم فى بغداد وقرأ منطق أرسطو على معلم هو عبد الله الناطلى كما يذكر أيضا ان ابن سينا قرأ فى حدائقه رسائل أخوان الصفا ، أما التأثير الآخر على فلسفته فيرجع الى الدعاية الاسماعيلية التى وصلتته عن طريق والده .

وقد تحدث ابن سينا عن تاريخ تطوره العقلى وله فى ذلك رسالة الكيا *Al Kiya* تمثل فكره المتأخر وموقفه من السابقين عليه وفى هذه الرسالة يقسم ابن سينا المفكرين الى مشرقيين ومغربيين وينكر نقد المشرقيين للمغربيين فى كتاب الانصاف .

ومما يلقي أضواء على معاصرى ابن سينا ما جاء فى كتابه الاشارات والتبهيئات (٢) عن متعلمى كتب اليونانيين والعاميين من المتفلسفة المشغوفين بالمشائية الظانين ان الله لم يهد إلا اياهم .

ويلقى ابن سينا بعض الاضواء على هؤلاء الذين يهاجمهم وذلك فى رسالته الى الكيا (٣) وفى هذه الرسالة

(٢) انظر الاشارات والتبهيئات مع شرح نصير الدين الطوسي تحقيق سليمان دنيا - دار المعارف القاهرة ج ٢ ص ١٦٨ طبع ١٩٧٠ .
(٣) انظر عبد الرحمن بدوى - أرسطو عند العرب ص ١٢٢ .

بن البله النصارى من اهل مدينة السلام ومن
ترددهم فى فهم امور النفس والعقل كما يشير
الى الاسكندر وثامسطيوس وغيرهما فى هذا الكتاب
فى ذلك هو التباس مذهب صاحب المنطق عليهم
س وخلودها .

لما تعرض فى نفس الرسالة الى كتاب الانصاف
اع منه فى بعض المعارك قال :

فى كنت صنفته كتابا سميته كتاب الانصاف وقسمت
بها قسمين مغربيين ومشرقيين وجعلت المشرقيين
ن المغربيين حتى اذا حق اللدد تقدمت بالانصاف
الى الكتاب يشتمل على قرب ثمانية وعشرين الف
اوضحت شرح المواضع المشككة فى النصوص الى
ولوجيا على ما فى اوولوجيا من الطعن .

مت عن سهو المفسرين . . فكان ذلك الكتاب
على تلخيص ضعف البغدادية وتقصيرهم وجهلهم .

اوضح ان ابن سينا بعد ان الف كتاب الشفاء
الى ذلك المشائين ضمن بعد ذلك فلسفته المشرقية
المفقود الحكمة المشرقية وكتاب الانصاف وكتاب
ت والتنبيهات ورسائله الرمزية ورسائل ابن متينا
ن اتجاهاه الروحاني المشرقى المتأثر بالاملاطونية

والعرفان الغنوصى السائد فى تراث الفرس وصابئة
وتراثهم الهرمسي يذكر أبو الفتوح السردىقى (١) فى :
لصابئة حران تأثيرهم الكبير فى فكر اخوان الصفا
أبو على الحسين بن سينا فيقول :

كتاب هرمس قال انه تضمن محاورات بينه
تلميذه طايطى وانه على غير نظام وانه كان موجودا
عهده فى ترجمة سريانية ، ولا يبعد ان ابن سينا أخذ
ما قاله فى رسالته المسماة بالحى بن يقظان ومعلو
الحى بن يقظان رمز للعقل الفعال .

وقد شخصه ابن سينا فى هيئة شيخ مهيب المنظر
للتلميذ وشرح له أسرار الطبيعة والكون وهو يعي
وجد فى رسالة « بوماندريس » الموجودة بالسكا
الهرمسية ومعناه الراعى وهو اسم للعقل الإلهى مثله
بصورة شيخ مهيب المنظر كثير الأبهة (٤) .

ومن أهم رسائل ابن سينا الرسالة الفيروزية ورا
العشق ورسالة الطير ورسالة فى ماهية الصلاة ورا
حى بن يقظان التى تكاد تكون نسخة عربية لرسالة
بوماندريس أو الراعى، وخلصتها ان جماعة خرجت لنا

(٤) محاضرات سائلانا بصورة .

مقابلوا شيخا حسن الهيئة ، وكان الشيخ الوقور حي بن
يقتان .

وفى تفسير البعض (هـ) ان حي يرمز للعقل اما الرفاق
فيهم الشهوات والغرائز الانسانية .

وكان الصراع والجدل قائما بين الرفاق رمز صراع
الغرائز والشهوات مع العقل ، ويصف حي جماعة الرفاق
فيقول :

« ان الذى على يمينك أهوج والذى على يسارك شبق
لا يملأ بطنه الا التراب ، فيرمز للذى على اليمين بالقوة
الفضبية والذى على اليسار بالقوة الشهوانية وهو تشبيه
يذكرنا بتثقيب افلاطون للنفس وقواها الثلاث العاقلة
والفضبية والشهوانية .

ثم يقول ان هذه القوى ملتصقة بالانسان التصاقا
كثيرا ولا يبرىء الانسان منها الا غربة تأخذه الى بلاد لم
يطاها من قبل أمثاله ويرمز بذلك الى انه لا منجاة منها الا

(هـ) حي بن يقتان لابن سينا وابن الحنبل السهروردى — تحقيق
وتعليق احمد امين — دار المعارف مصر سنة ١٩٥٢ سلسلة ذخائر العرب
رقم ٨ .

بمفسحارقة البدن وانه لابد لمن اراد الخلاص من المجاهد
والتغلب على شهواته .

ثم يذكر لمن اراد السباحة ، أن حدود الارض ثلاثة
حد : المشرق وحد المغرب وحد الخافقين .

أما حد المشرق فهو يرمز لعالم الروح او عالم الصور ،
وحد المغرب فيرمز لعالم الهيولى أما الخافقين فيرمز للعالم
المحسوس الدنيوي .

ويقول ان تخطى الاسوار لا يتأتى للبشر الا بالاغتسال
فى عين نواره اذا هوى اليها السائح تطهر ، ويعنى بهذا
العين الفؤارة المعرفة والتطهير .

ويقول ان هناك اقاليم لكل امة صغقا محدودا ، وكل
ذلك مسكون بسكان يناسبون طبيعة اقليمهم ، بمعنى ان
الاملاك السماوية وعقولها هى التى تكون هذه الاقاليم ، ثم
هناك اقليم للنوع البشرى وهو تشسبيه يرجع لنظريات
صائبة حران فى وجود ملائكة للاملاك .

ويصف قوما من اهل الارض بأنهم امة بررة وهؤلاء هم
المطهرون الذين توصلت عقولهم الى معرفة العلة الاولى
وتطهروا بهذه المعرفة .

وواضح ان الرسالة قد مزجت فلسفة روحانية
أفلاطونية بالعقائد الدينية المنتشرة في بيئة المثقفين في
عصره .

وفي رسالته العشق يصور ابن سينا المراحل التي
تمر بها النفس في تشوقها الى الملا الأعلى والخير الاقصى
ويرى ان جميع الموجودات بها فيها النفس العاقلة غايتها
تعشق الخير عشقا غريزيا غايته الاتصال وذلك بقبول
التجلي على اكمل ما في الامكان .

ونظرية ابن سينا في العشق تجعله يقترب من الصوفية
القائلين في عصره بوحدة الوجود .

ذلك ان ابن سينا يرى أن الفيض هو نوع من التجلي
متجلي الله يكون عن طريق الفيض الذي يتحقق به المتجلي
له .

ويقابل هذا التيار الصادر من المبدأ الأول الى الكائنات
تيار مضاد متجه من الأدنى الى الأعلى هو تيار العشق .

وينظر ابن سينا الى العبادة نظرة مختلفة عن النظرة
السائدة في الشريعة فيراها في أعمال النفس والعقل أكثر
منها في أداء الطقوس الدينية .

يقول ان الصلاة عمل من أعمال النفس الناطقة وحدها
فان جوهر النفس الناطقة هو العلم والادراك .

ويلزم عن العلم بصفات الله وأفعاله وآثاره التذكر
والتضرع والتعبد .

فان الانسان اذا عرف ربه بفكره وأدرك عينه بعقله
فى علمه وأبصر لطفه بذهنه فى نطقه يتأمل حقيقة الخلق
فيرى تمام الحق (٦) .

واساس الصلاة عنده هى التفكير والتعقل والادراك
وكلاهما من أعمال النفس الناطقة التى تتوق بفسطرتها الى
التشبه بالعقول المارقة .

اما العبادة التى تجرى على الجوارح فهى العبادة
الظاهرة . وهى عبادة البدن وعبادة العوام المكلف بها من
قبل الشرع .

ولما كانت هذه العبادة الظاهرة رياضة بدنية فهى حنين
واشتياق من الجسم الانسانى الى فلك القمر المتصرف
بعقله الفعال فى عالمنا هذا عالم الكون والفساد ، فالى
هذا العقل يقتضرع المصلى بالصلاة الظاهرة ليفيض عليه

(٦) ابن سينا - رسالته فى ماهية الصلاة من ٢٢ طبعة ليدن .

بجوده وينجيه من عذاب وجوده ويخلصه من آلام بدنه
ويوصله الى منتهى امله.

اما الصلاة الباطنة فيتوجه بها المصلى الى الواحد
الحق رب العقل الفعال فان الفيض القدسي ينزل من سماء
القضاء الى خير النفس الناطقة .

وهذه الصلاة هي تشبه بالملأ الاعلى وبالملائكة ليس
لهم قول ولا لفظ بل لهم المنطق وهو ادراك وتفهيم بلا قول .

اما الصلاة ذات الاقوال والافعال فهي صلاة الغافلين
كلّفوا بها خمس مرات كل يوم ليذكروا واجيبهم نحو ربهم .

فالصلاة الباطنة عند ابن سينا مناجاة ومشاهدة عقليه
عن طريق اتصال النفس العاقلة بالعالم المعقول وهي
مختلفة عن مناجاة الصوفية التي يرى فيها الصوفى الله
فى قلبه .

والنفس التي بلغت الصفاء عن طريق التأمل والنظر
العقلى تصير عالما عقليا صغيرا فى محاذاة العالم العقلى
الكبير وتكون بمثابة مرآة لهذا العالم ينعكس عليها فتبلغ
درجة الاشراق والسعادة القصوى .

والنفس التي بلغت من الصفاء عن طريق النظر العقلى
والتأمل المتجرد من البدن تصير فى مرتبة محاذاة العالم

العقلى ، يترتب على هذه الدرجة الاشراق والسعادة
القصى وفى الاشراق تتكشف الامور الالهية .

وقد خاض العلماء والباحثون فى مشكلة هذا الجانب
الصومى من جوانب فلسفة ابن سينا (٧) وأجمع معظم
الباحثين على أن لابن سينا نوعا خاصا من الفلسفة سهاها
الحكمة المشرقية وأنها يغلب عليها الطابع الصومى أو
تعليم الحكمة الباطنية .

يقول د . أبو العلا عفيفى ولما كان لابن سينا كتاب
يحمل اسم الحكمة المشرقية باعتباره هو واعتراف ابن طفيل
فى رسالة حى بن يقظان احتدم الجدل فى أمر هذا الكتاب
هل ضاع أصوله ؟ وهل هو الكرايس التى أطلع عليها
السهورردى وقال أنها على الرغم من نسبتها الى المشرقيين
لا تختلف اختلافا كبيرا عن الفلسفة المشائية العادية ؟؟ .

ثم مامنى وصف هذا الكتاب بالمشرقية ؟ أهو نسبة
الى المشرق أم الى الاشراق ؟ وتعمدت المشكلة التى حاول
الاستاذ ناللينو حلها بعد أن ألم بكثير من أطرافها (٨) .

(٧) د . أبو العلا عفيفى - الناحية الصومية فى فلسفة ابن سينا
— بحث ضمن الكتاب الذهبى فى ذكرى ابن سينا المنعقد ببغداد —
القاهرة ١٩٥٢ — من ص ٣٩٣ الى ص ٤٤٩ .
(٨) نيل الملال الخاص بالاستاذ ناللينو الى العربية الدكتور
عبد الرحمن بدوى فى كتاب التراث اليونانى فى الحضارة الاسلامية تحت
عنوان محاولة إيجاد فلسفة شرقية .

ولما كانت النتائج التى وصل اليها ليست حاسمة لذلك
 يبطل الدكتور أبو العلا عفيفى فى مقاله المذكور سالفا الى
 القول بأن للحكمة المشرقية عند ابن سينا معنى يتحقق فى
 كتابه المعنون بهذا الاسم « الحكمة المشرقية » وفيما أورده
 فى كتاب الانصاف كما يتحقق فى طائفة من الرسائل القصيرة
 ذات الطابع الخاص رسالة حى بن يقظان ورسالة سلامان
 وإبسال ورسالة الطير ورسالة العشق بل وفى بعض ما
 ورد فى كتبه المطولة مثل كتاب الاشارات أى كل ما كتبه ابن
 سينا حرا طليقا من قيود الفلسفة المشائية وقربه من
 الفلسفة الاشراقية التى ظهرت فى صورتها الكاملة فى
 المدرسة الاشراقية فيما بعد لا يعنى المؤلف بذلك ان الحكمة
 المشرقية عند ابن سينا هى بعينها الحكمة الاشراقية عند
 السهروردى لأن كلمة المشرقية عند ابن سينا معناها شرقية
 نسبة الى الشرق وليس لها أى دلالة على الاشراق أو
 الشروق أو أى معنى متصل بالنور كما يدعى كوربان ولكن
 حكمة ابن سينا كانت خطوة جريئة للتحرر من قيود المشائية
 مهدت الطريق للسهروردى فى فلسفته الاشراقية على
 الرغم من النقد الذى وجهه السهروردى لابن سينا وسخريته
 من فلسفته المشرقية على الرغم من دينه له فى هذا .

لقد كان هم الفيلسوفين اذن معارضة المشائية وادخال
 عناصر جديدة على الأرسطية المتزجة بالافلاطونية الحديثة

ولكنها اختلفا فى نوع هذه العناصر الجديدة فابن سينا ادخل الى الفلسفة الأرسطية عناصر من الغنوصية والهرمسية والسهروردى أضاف الى كل هذا عناصر من الحكمة الايرانية القديمة التى أعطى لها المكان الاول فى مذهبه وكلاهما تأثر بذلك المزيج العجيب من النظريات الفلسفية الذى عرف بالفلسفة الهرمسية وانتشر بحران ثم ببغداد بعد أن نزع من الاسكندرية موطنه الأصلى (٩) .

وخلاصة القول ان هناك فارقا بين الصوفى ذى التجربة الصوفية وبين الفيلسوف ذى المذهب الصوفى وابن سينا لم يكن من الصوفية ذوى التجارب بقدر ما كان فيلسوفا ذا مذهب فى التصوف وهو يخضع لتصوف الفلسفة التى ذهبت فى النفس الى أعلى درجات الروحانية والمثالية ونزوعها الدائم للتخلص من المادة والبدن — ونظريته فى العشق هى أيضا حلقة اتصال بين ميتافيزيقاه وتصوفه — فالخير المطلق هو الموجود الأعلى الذى هو غاية جميع الكائنات وحكمة ابن سينا المشرقية لا تقتصر على كتاب الحكمة المشرقية بل هى شتاعة فى كثير من كتاباته —

(٩) انظر د ابو العلا عفيفى .

The Influence of Hermetic Literature on Muslim Thought.

Bulletin of the school of Oriental Studies Vol. XII 1950.

والظاهر هو ان ابن سينا لم يقتصر على مزج فلسفة
ارسطو بالانلاطونية الحديثة فحسب بل كتب تحت تأثير
حميق لمصدرين آخرين هامين في الفنوصية والهرمسية
وحاول التوفيق بين الدين والفلسفة وانتهى الى فلسفة
تضايا الدين في الالوهية والنبوة والنفس .

واضح مما سبق ذكره من اتجاهات ابن سينا الروحانية
انه نبرة لعصره — فعصر ابن سينا او القرن العاشر
الميلادي يتميز بسمات تختلف كل الاختلاف عن عصر الكندي
والفارابي — ذلك لأن القرن العاشر الميلادي شاهد نهضة
فكرية ذات صبغة فارسية تختلف عن ثقافة العصر الذهبي
للترجمة ، وعلى الرغم من تلك النهضة الفكرية كانت عوامل
الضعف والوهن قد سرت الى السلطة المركزية وبدأ قيام
دويلات في المناطق التي لم تكن تامة الخضوع للخلافة
العباسية ، ومن أهم ما ساد الساحة الفكرية ان الفرس
الذين شاهدوا هزيمة كبيرة لثرائهم القومي بدأوا فترة احياء
لهذا التراث وظهرت هذه النهضة خاصة في حاشية دولة
السمانيين في بخارى الذين امتدت حدود دولتهم حتى بغداد،
ومن هذه الدويلات أيضا دولة البويهيين وقد سقطت بغداد
في ايديهم خاصة مع علاء الدولة .

وظلت بغداد رغم كل ذلك مركزا للثقافة الاسلامية في
القرن العاشر ولكن الحماس للعلم والفلسفة اليونانية كان
قد بدأ في الذبول وانتهى عصر الترجمة الكبار .

على أى الأحوال فإن النشاط الفكرى أخذ يتجه نحو الشرق فى اتجاه فارس — وعلى الرغم من أن العربية ظلت اللغة الرسمية إلا أن ظهور اللغات القومية Vernacular ومن أهمها اللغة الفارسية بدأ ينتشر وهى ظاهرة تشبه ما حدث للغة اللاتينية فى أوروبا عند نشأة اللغات الأوروبية كالفرنسية والإيطالية — وتحمس الفرس للفتهم وتاريخهم القديم السابق على الاسلام فأعادوا الاحتفال وأقاموا المهرجانات الخاصة بهم وظهر بينهم شعراء من أهمهم شعراء الملاحم وعلى رأسهم الفردوسى ١٠٢٠ م الذى استغرق تأليفه للشاهندامة أو كتاب الملوك ثلاثين عاما على حد قول المتخصصين .

الترات الافلاطونى عند شهاب الدين السهروردى (١)

يمثل شهاب الدين السهروردى المعروف بشيخ الاشراق
قمة الفلسفة المشرقية التى بدأها ابن سينا فقد ولد شهاب
الدين أبو الفتوح يحيى بن حبش بن أميرك . . السهروردى
بـسهرورد عام ٥٤٩ هـ — ١١٥٥ م ومات مقتولا عام
٥٨٧ هـ — ١١٩١ م وقيل المقتول غير إن أتباعه لقبوه
بالشهيد ولقبه أتباعه ومنهم مولا صدرا — أو صدر الدين
الشيرازى باسم شيخ الاشراق .

(١) الكتاب الفكرى لشيخ الاشراق — الهيئة المصرية العامة
للكتاب — القاهرة ١٩٧٤ .

وقد عاش السهروردي بعد ابن سينا بحوالى مائة وعشرين عاما أى فى القرن السادس الهجرى أو الثانى عشر الميلادى — وفى هذا العصر لم تعد الفلسفة فيه تتجه الى أرسطو — بل كانت الانظار فيه تتجه الى المشرق حيث دولة الفرس وكانت حملة الغزالى الضارية على الفلسفة قد قوضت الاتجاه المشائى الارسطى ولكن الحياة الفكرية كانت قد انتقلت بالساحة من بغداد الى الدويلات الشرقية فشهد هذا القرن الثانى عشر اضطرابات سياسية كان أهمها هجمات المغول والصليبيين وازدادت شوكة الحركات الشيعية الباطنية وفى هذا العصر ايضا ازدهرت الاتجاهات الصوفية مع شعراء الفرس العظام أمثال سنائى وفريد الدين العطار وجلال الدين الرومى واستولى البويهيون الشيعية على حكم خراسان وفارس وان ظلت بغداد عاصمة الخلافة السنية .

وفى هذه الساحة الفكرية قدم السهروردي حكيمه الاشراقية التى تحمل الى تصوفه الاسلامى مؤثرات عديدة مستمدة من تراث الفرس القدماء وآراء مستمدة من تراث افلاطون المختلط بالفيثاغورية والهرمسية والاملاطونية الجديدة ومن جهة ثالثة ينطوى على آثار مذهبية ترجع للشيعية الاسماعيلية وتدور حول فكرة الامام المعصوم .

ولكى نتتبع هذه المؤثرات القديمة فى فكر السهروردى لابد من تعريف معنى الاشراق عنده ونظرياته فى الوجود ونظريته فى المعرفة أو الكشف والاشراق .

ويعترف شيخ الاشراق بعلاقته الوثيقة بالحكمة المشرقية لابن سينا — فكلاهما يصدر عن الغنوص الاسماعيلى ويعترف بدينه الكبير للفرس ، يقول فى رسائل التصوف :

« وكان الفرس امة يهتدون بالحق وبه كانوا يعدلون حكماء فضلاء غير مثسببهة الجوس وقد احببنا حكمتهم النورية الشريفة التى يشهد بها ذوق افلاطون ومن قبله فى الكتاب المسمى بحكمة الاشراق وما سبقت الى مثله (٢) .

وكذلك يشهد ملا صادرا فى كتاب الاسفار الاربعة فيصفه بقوله : شيخ اتباع المشرقيين المحي رسوم حكماء الفرس فى قواعد النور والظلمة .

ولاشك ان محاولات التقريب بين فكر افلاطون والفكر الشرقى القديم قد تمت فى العصر الهلنستى وكثيرا ما

(٢) مصنفات شيخ الاشراق شهاب الدين السهروردى — مجموعة دوم نفرة كوييان باريسى طهران سنة ١٩٥٢ — مجموعة الحكمة الالهية الجزء الاول — استبول سنة ١٩٤٥ تصحيح كوييان .

ارجع الشراح الفلسفة الفيثاغورية الى اصول شسرتية عند الفرس والمصريين لانه كان يقول بمبدأين يحكمان العالم مبدأ الروح ومبدأ المادة وان بينهما الاله الصانع فهو الواسطة التى تتعامل بين الله والعالم وتفسر طبيعة الانسان بوجود ثنائية ترجع الى وجود نفس صالحة او نفس لوامة ونفس امارة بالسوء ويتم الخلاص للانسان بالعرفان الغنوصى وبه تتحرر النفس من الجسد ومن النفس الامارة بالسوء .

كذلك عظم السهروردى فلسفة انبادوقليس لقوله بمبدأين يحكمان العالم هما الحب والكراهية .

وينطوى فكر السهروردى على اتجاهات الشيعة الاسماعيلية التى تدور حول فكرة الامام المعصوم — فالامام على صلة روحية بالله شبيهة بصلة الانبياء وهو سر اودعه الله فى على وابنائهم وهم يختلفون فى فكرهم عن اهل السنة اذ يقولون باستمرار الوحي بعد خاتم الانبياء ويسبفون على الامام صفات تتجاوز صفات البشر ويرون ان الامة ازلية أبدية .

ولما كان الحكام من اهل السنة يخشون حركات الشيعة الباطنية — فقد اثار السهروردى غضبهم خاصة لأن الفقهاء سألوه ان كان محمدا هو خاتم الانبياء وهل الله قادر على أن يخلق نبيا بعده ، فأجاب السهروردى

بأنه قادر على ذلك فقاتلوا كافر واتهموه بالزندقة وانتهى
الأمر بقتله .

ويقال انه ذهب الى القول بأن أبناء على هم صور
للتجلى الالهى فكان مصيره مصير الحلاج من قبل — وله
شعر فى ذلك اذ يقول :

ابدا تحسن اليكم الارواح
ووصالكم ريحانها الراح
بالسران باحوا تباح دماؤهم
وكذا دماء العاشقين تباح (٣)

وقد حقق المستشرق الفرنسى لويس ماسينيون اعمال
السهروردى وصنفها الى ثلاثة مجموعات :

مجموعة الشباب وتشمل الالواح العبادية وهياكل
النور ، الرسائل .

مجموعة مشائية تشمل الطويحات والمقاومات
والمطارحات .

(٣) محمد على أبو ريان : اصول الفلسفة الاشراقية عند شهاب
الدین السهروردی — دار النهضة العربية — بيروت ١٩٧٨ م .

مجموعة افلاطونية سينية تشمل حكمة الاشراق .

غير ان هذا التصنيف يتعرض لكثير من النقد كما يقول هنرى كوربان Corbin لان السهروردي يقدم أرسطو على أنه فيلسوف اشراقي وينقد المشائية على لسانه حيث انه لم يتصور فيلسوفا الا وكان مثالها ولا مثالها الا وكان فيلسوفا .

على اى الاحوال فقد سار السهروردي على طريق ابن سينا المشرقي وان انكر السهروردي على ابن سينا صيغة الاشراقى — وتابع نقاد المشائية ومال الى التيار الافلاطونى الذى كان من انصاره محمد بن زكريا الرازى وابو البركات البغدادي وتطور فى حياته الفكرية فمر بمثل ما مر به افلاطون من مرحلة عقلانية الى مرحلة صوفية تأخذ بالكشف والعرفان ولا ريب فكلاهما عايش فترة من فترات الانهيار الحضارى والتفكك والصراع السياسى الذى دفع بكليهما الى العزوف عن الحياة الواقعية .

معنى الاشراق :

يتفق المستشرقون على ان حكمة الاشراق هى الحكمة المؤسسة على اشراق النور الذى هو الكشف وهى حكمة المشاركة الذين هم اهل فارس لأن حكمتهم كانت كشفية ذوقية فنسبت الاشراق الذى هو ظهور الانوار العقلية

وفيضانها على النفوس عند تجردها فكان اعتماد الفرس
في حكمتهم على الذوق والكشف وكذلك كان قدماء اليونان
ماعدا أرسطو وشيعته فان اعتمادهم كان على البحث
والبرهان .

يقول الجرجاني في التعريفات « الحكماء الاشراقيون
رئيسهم أفلاطون اما الحكماء المشائون رئيسهم أرسطو » ،
ويتفق وقول السهروردي : امام الحكمة رئيسنا أفلاطون
صاحب الايد والنور .

فالصلة بين الاشراق والتصوف والشيعية الباطنية
واضحة عند السهروردي وله تقسيم للحكماء ، فالحكماء
في رايه درجات ومراتب ، فهناك حكيم مثاله متوغل في
التأله وهو عديم البحث وهو كأكثر الانبياء والأولياء من
الصوفية مثل البسطامي والحلاج (٤) .

وحكيم بحت عديم التأله وهو كالمشائين من اتباع
أرسطو كالفارابي وابن سينا .

وحكيم الهى متوغل في التأله والبحث ولم يصل الى
رتبه الا السهروردي نفسه ، وهذا له الرياسة في وقته
هو والقطب وهو الحكيم الذي هو أعلى من النبوة لانه
يجمع الفلسفة والتجربة الروحانية .

(٤) ١ . كامل مصطفى الغبي : الصلة بين التصوف والتشيع .

وقد اعتمد السهروردي على نص قرآنى يقول :

« الله نور السموات والأرض ، مثل نوره كمشكاة فيها مصباح ، المصباح فى زجاجة الزجاج كانها كوكب درى يوقد من شجرة مباركة زيتونة لا شرقية ولا غربية يكاد زيتها يضىء ولو لم تمسسه نار ، نور على نور ، يهدى الله لنوره من يشاء ويضرب الله الامثال للناس » .
سورة النور آية (٣٥)

فمن نور الله صدرت انوار اخرى هى عماد الفلسفة الروحية والمادى .

اما الانوار الصادرة عن نور الانوار فهى نومين رئيسيين :

الانوار القاهرة الاعلون هى الانوار الطولية وانوار سفلى هى ارباب الاصنام .

وعالم الانوار القاهرة هو عالم الجبروت وبه الملائكة المقربون وعلى راسهم بهمن رئيس الملائكة ، والقائد الاعلى للانوار ، ثم عالم الانوار العرضية وهو عالم النفوس الناطقة وهو عالم الملكوت .

اما عالم البرزخ فهو العالم الاوسط بين عالم الجبروت وعالم الملكوت وبه عالم المثل المعلقة بتوسط عالم العقل

وعالم الطبيعة وقد أطلق هنرى كوربان على هذا العالم
اسم عالم الخيال *Mundis imaginalis*

أما نظريته فى الفيض فتتلخص فى قوله انه يصدر
من نور الأنوار ، أنوار طويلة هى الأمهات أو القواهر
العليا ومن هذه الأنوار تصدر أنوار عرضية هى أرباب
الأنواع .

ولم يحدد السهروردى عدد العقول بعشرة كما ذهب
كثير من فلاسفة الإسلام متابعاً فى ذلك أبا البركات
البغدادي الذى ذهب الى هذا الرأى مستندا الى الآية
الكريمة :

« قل لو كان البحر مδάدا لكلمات ربى لنفد البحر قبل
ان تنفد كلمات ربى ولو جئنا بمثله مدا »

سورة الكهف آية (١٠٩)

ويتضح ان عالم المثل المعلقة عند السهروردى هو
العالم المسمى بلغة الدين عالم البرزخ ، أما الفلاسفة
فيسمونه عالم المثل المعلقة عند المفسرين الاوربيين عالم
الخيال اى العالم المتوسط بين العالم العقلى والعالم
الحسى .

ويقول المفسرون انه واسطة العقد تعرج اليه الحواس
واليه تنزل المعانى ، وبه يصح ما ورد من اخبار معراج

النبي (صلى الله عليه وسلم) من رؤية الملائكة والأنبياء
ومشاهدة الأئمة المعصومين .

يفسر الدكتور عبد الرحمن بدوي نظرية المثل عند
السهروردي بالتفرقة بين نوعين من المثل مثل نورية وهي
أزلية ثابتة توجد في العالم المعقول وتقوم بذاتها
ولكل نوع من أنواع الموجودات على اختلافها من
نبات وحيوان وإنسان مثل هي أصحاب الأنواع وهي
أرباب الأصنام ومن طبقة العقول ، ولكن هناك مثل لا تقوم
بذاتها لأنها ظلال للحقائق النورية وهي للأشخاص
والأجسام وهي تحت عالم النفس وفوق عالم الحس وهي
المثل المعلقة والأشباح الخيالية (٥) .

ويتضح مما سبق كيف تأثرت فلسفة الإشراق بالفلسفة
الانفلاطونية في هذه النظرية ، وخاصة ما انتهت إليه من
وجود عالم عقلي مفارق وما اتصف به من أزلية وخلود —
والذي يقوم على تمته مثال الخير الذي يصيب من ينظر
إليه بالإنبهار كما تأثرت الفلسفة بماورد من حديث عن
طبيعة النفس وخلودها في الفلسفة الانفلاطونية — .

والإشراق عند السهروردي هو كشف باطنى ، وهو
طريق المشاركة الفرس .

(٥) المثل العنقية الانفلاطونية : تكليم وتحقيق الدكتور عبد الرحمن
بدوي — القاهرة سنة ١٩٤٧ ، المقدمة ص ٢٢ و ص ٢٣ .

وطريق عرقه الاغريق أيضا ، باستثناء أرسطو — إنه
الاتجاه نحو مشرق النور أو مكان يعلو على عالم الحس
يسميه اللا مكان — أو اللا أين Nakoja Abad

وفى حكمة الاشراق يسرد السهروردي الاساطير
والرموز التى يشير بها الى حكمة قدماء الفرس واليونان
أمثال هرمس وأثيادوقليس وفيثاغورس وأفلاطون وينسب
للنبي (صلى الله عليه وسلم) قوله :

ان العلم سوف يكون معلقا على النجوم ولا يصل اليه
الا رجال من فارس(٦) .

وتظهر آراء السهروردي فى المقالات والقصص
الرمزية التى ألفها باللغتين العربية والفارسية ومن أهمها
رساله صفيير سيمرغ ورسالة أصوات أجنحة جرائيل
بالغة الفارسية وله الغربة الفربية ورسالة حى بن يقظان
بالغة العربية . وقد ترجم رسالة الطير لابن سينا الى
اللغة الفارسية .

وتحتل هذه القصص والرسائل بالرموز التى يشير
بها الى العقول والملائكة والنفس واختلافها عن البدن وعن
العالم المحسوس الذى يشبهه بالظلمة وبالعدم .

(٦) الحديث فى بحار الأنوار لمجلى .

وقد نشر رسالة أصوات أجنحة جبرائيل هنرى كوربان وبول كراوس فى المجلة الآسيوية (٧) وترجمها الى العربية الدكتور عبد الرحمن بدوى وهى نص لرؤيا وقعت للكاتب ومن خلال هذه الرؤيا تلقى من شيخ حكيم أتى من مكان وزاء المكان علمه مبادئ حياة الصوفية الاشرافيين .

أما الشيخ الحكيم فليس شيئاً آخر غير العقل الفعال كما يقول الدكتور بدوى ومن الرموز التى يستخدمها فيها قوله أن هذا الحكيم علمه علم الخياطة والمقصود هو تركيب الصورة فى الهيولى ويستخدم الآيات القرآنية والأبجدية الصوفية (علم الجفر) اذ يلقنه الشيخ حروف هجاء عجيبة بها يفهم كل سورة من سور القرآن الكريم ويتحدث عن جناحى جبرائيل الجناح الأيمن المضىء والجناح الأيسر المظلم ، ولأن جبرائيل هو روح القدس وهو آخر الأنوار الصادرة عن نور الله لانه الملك الذى بعثه الله لينفخ فى آدم من روح الله — وأرسله الله من بعد الى مريم ، وجناحى جبرائيل إشارة للثنائية القائمة فى الكون الطبيعى .

وكما يكون الجدل فى الافلاطونية الجديدة معتمداً أساساً على الفيض من الأعلى الى الأسفل ، كذلك تكون

(٧) عدد يونيو — سبتمبر ١٩٢٥ ص ١ الى ٨٥ انظر الترجمة العربية د . عبد الرحمن بدوى شخصيلك فى الاسلام ص ١٢٦ الى ١٥٦ .

الاشراقات عند السهروردي فهي تتم على هذا النحو ،
فى حين يسمى السهروردي الارتقاء من الأسفل الى
الأعلى بالمشاهدات ، ويعرفها بأنها انعكاس النور فى
النفس على نحو ما تنعكس الأضواء فى المرايا ولا يتم
ذلك الا عندما تصفو النفوس وتتجرد من علاقتها بالمادة
او بالاجسام .

ويظهر تأثر السهروردي بالصورة المتأخرة للانفلاطونية
الجديدة كما وردت فى مبادئ الالهيات لبرقلس ويظهر
تأثره بها فى قصصه الرمزية وفى كتابه حكمة الاشراق .

وقد نشر كوريان مؤلفات السهروردي فى مجموعتين :

مجموعة الحكمة الالهية وتشمل التلويحات العرشية
والمقاومات والمشارع والمطارحات .

ومجموعة دوم وتشمل حكمة الاشراق ورسالته فى
اعتقاد الحكماء وقصة الغربة الغربية طهران ١٩٥٢ ، أما
كتاب هياكل النور فقد قام بتحقيقه الدكتور محمد على
أبو ريان سنة ١٩٥٧ .

ومن أهم اتباع السهروردي شمس الدين الشهرزورى
وشارحه قطب الدين الشيرازى المتوفى سنة ٦٩٤ هـ او
١٢٩٥ م .

وقد وضع صدر الدين الشيرازى المعروف باسم ملا
صادرا تفسيراته الخاصة لمذهب السهروردى .

ويعد محى الدين بن عربى من أشهر أتباع الفلسفة
الاشراقية فى المغرب تلقى التشيع عن مدرسة المارئة
حيث عرفت فيها فلسفة انبأوقليس والافلاطونية الجديدة .

ويظهر هذا التأثير فى كتابه الفتوحات حيث يروى فى
بعض فصول هذا الكتاب عن سليمان بك أو سـمـيلان
الفارسى ويسمى أتباعه الاقطاب الذين يجمعون الحكمة
الالهية الى الخبرة الصوفية وهم الخاصة المتألهون على
حد وصف السهروردى .

المراجع

ابن القيم :

الفهرست

المكتبة التجارية - القاهرة .

ابن أبي أصيبعة :

عيون الأنباء في طبقات الأطباء

دار مكتبة الحياة - بيروت .

ابن خلدون :

المقدمة ، الجزء الأول من كتاب العبر وديوان المبتدأ

والخبر في أيام العرب والعجم والبربر .

١٤٥

(م ١٠ - الفكر الاسلامي)

ابراهيم مذكور ابن سينا :

فى عيده الالفى ، الكتاب الذهبى لذكرى ابن سينا —
القاهرة ١٩٥٢ .

أبو العلا عفيفى :

الناحية الصوفية فى فلسفة ابن سينا — بحث ضمن
الكتاب الذهبى فى ذكرى ابن سينا المتوفى ببغداد
— القاهرة — جامعة الدول العربية سنة ١٩٥٢ م
ترجمة عربية قديمة لمقالة اللام من كتاب ما بعد
الطبيعة لارسطو ص ٨٩ الى ١٢٧ من مجلة كلية
الآداب — القاهرة ١٩٣٩ .

له ايضا بالانجليزية تأثير الهرامسة فى الفكر
الاسلامى — بحث منشور بمجلة مدرسة الدراسات
الشرقية — لندن ١٩٥١ .

ارسطوطاليس :

كتاب النفس ترجمة أحمد فؤاد الأهوانى ، وج ثنائى
طبعة عيسى البابى الحلبي سنة ١٩٤٩ .

أحمد فؤاد الأهوانى :

ابيساغوص ثورفريوس الصيغورى نقل أبى عثمان
الدمشقى — تحقيق أحمد فؤاد الأهوانى — القاهرة
١٩٤٥ .

ابن سينا :

... الاشارات والتنبهات - شرح نصير الدين الطوسي
- تحقيق سليمان دنيا - دار المعارف - القاهرة
سنة ١٩٦٠ .

ابن سينا :

تسع رسائل في الحكمة والطبيعات .
الطبعة الاولى - القاهرة سنة ١٩٠٨ .

ابن سينا :

النجاة - طبعة محيي صبرى الكردى .
القاهرة سنة ١٩٢٨ م .

ابن سينا :

حي بن يقظان لابن سينا وابن طفيل والمهروردي
تحقيق أحمد أمين - سلسلة ذخائر العرب - دار
المعارف سنة ١٩٥٢ م .

ابن سينا :

رسالة في ماهية العشق - استانبول سنة ١٩٥٣
في ماهية الصلاة .

ابن رشد :

فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من اتصال

ابن عربي :

مصوص الحكم والتعليقات عليه .

أبو العلا عفيفي .

الفارابي أبو نصر :

آراء أهل المدينة الفاضلة — الطبعة الثانية مكتبة
الحسين التجارية — مصر سنة ١٩٤٨ .

الفارابي أبو نصر :

كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين أفلاطون الهى
وأرسطوطاليس — طبعة مصر سنة ١٩٠٧ م .

الفارابي أبو نصر :

كتاب الحروف حقه وقدم له وعلق عليه محسن
مهدى — دار المشرق — بيروت لبنان سنة ١٩٨٦

الفارابي أبو نصر :

فلسفة أرسطوطاليس حقه وعلق عليه محسن
مهدى لجنة احياء التراث الفلسفى العربى — دار
مجلة شعر — بيروت لبنان سنة ١٩٦١ م .

الفارابی أبو نصر :

مجموع رسائل الفارابی — طبعة مصر .

الفارابی أبو نصر :

احصاء العلوم .

ماجد فخري :

تاريخ الفلسفة الإسلامية ، نقله كما اليازجي

الجامعة الامريكية — بيروت سنة ١٩٧٤ .

المسعودي :

التنبيه والاشراف ، دار التراث — بيروت .

المسعودي :

مروج الذهب .

الكندي :

رسائل الكندي الفلسفية — تحقيق محمد عبد الهادي

أبو بيدة .

دار الفكر العربي — القاهرة سنة ١٩٥٠ م .

الكندي :

رسالة الى المعتصم بالله في الفلسفة الاولى —

تحقيق أحمد فؤاد الاهواني .

الفـ زالى :

تهافت الفلاسفة — تحقيق سليمان دنيا — دار
المعارف — القاهرة سنة ١٩٦٦ .

اخوان الصفا وخلان الوفا :

رسائل اخوان الصفا اربعة اجزاء على بتصحيحها
خير الدين الزركلى .

المكتبة التجارية الكبرى — القاهرة مصر ١٩٢٨ م .
طبعة بيروت — دار صادر ١٩٥٧ م .

آدم مـنـز :

الحضارة الاسلامية فى القرن الرابع الهجرى نقله
الى العربية محمد عبد الهادى ابو ريده — دار
الكتاب العربى — بيروت ١٩٦٢ م .

اميرة حلمى مطـر :

الفلسفة اليونانية — نشأتها وتطورها .
دار المعارف — القاهرة سنة ١٩٨٨ .

اميرة حلمى مطـر :

محاورات ونصوص لافلاطون فايدروس وثياتينوس
دار المعارف — القاهرة ١٩٨٨ م .

أميرة حلمى مطر :

- دراسات فى الفلسفة اليونانية .
- دار الثقافة - القاهرة سنة ١٩٨٠ م .

أوليرى - دى لاس :

- الفكر العربى ومركزه فى التاريخ - نقله الى العربية
وعلق عليه اسماغيل البيطار .
- دار الكتاب اللبنانى - بيروت سنة ١٩٧٢ م .

أبو حيان التوحيدي :

- الامتناع والمؤانسة
- منشورات دار مكتبة الحياة - بيروت .

حاجى خليفة :

- كشف الظنون عن أسامى الكتب والفنون .

جارديه وج قنوائى :

- فلسفة الفكر الدينى بين الاسلام والمسيحية ترجمة
صبحى الصالح وفريد جبر .
- دار العلم للملايين سنة ١٩٦٧ .

جـيـل صـليـبـا :

من أفلاطون الى ابن سينا — محاضرات في الفلسفة
العربية — دار الاندلس الطبعة الرابعة — بيروت
سنة ١٩٦٦ م .

جـبـور عـبـد النـور :

اخوان الصفا — فلسفة الفكر العربي
دار المعارف سنة ١٩٦١ م .

زكى نجيب محمود :

المعقول واللا معقول في تراثنا الفكرى .
دار الشروق — القاهرة .

خـلـيل الجـبـر :

مقولات أرسطو في ترجمتها السريانية العربية —
بيروت سنة ١٩٤٨ م .

سـمـانـتـلـانـا :

محاضرات في تاريخ الفلسفة الاسلامية .
مخطوط مكتبة جامعة القاهرة .

فريدالدين العطار التيسابورى :

منطق الطير ترجمة د . بديع محمد جمعة — دار
الرائد العربي ١٩٧٥ .

عبد الرحمن بدوى :

أرسطو عند العرب — الطبعة الثانية — وكالة
المطبوعات — الكويت سنة ١٩٧٨ .

عبد الرحمن بدوى :

الانلاطونية المحدثة عند العرب .
وكالة المطبوعات — الكويت — سنة ١٩٧٧ .

عبد الرحمن بدوى :

أفلوطين عند العرب حقيقته وتقدم له دار النهضة
القاهرة المصرية — سنة ١٩٦٦ .

عبد الرحمن بدوى :

أفلاطون في الإسلام نصوص حقيقتها وعلق عليها
دار الاندلس للطباعة والنشر — بيروت لبنان
الطبعة الثالثة سنة ١٩٨٢ .

عبد الرحمن بدوى :

المثل العقلية الانلاطونية تقديم وتحقيق القاهرة سنة
١٩٤٧ .

عبد الرحمن بدوى :

التراث اليونانى فى الحضارة الاسلامية .
الطبعة الرابعة — دار العلم — بيروت لبنان سنة
١٩٨٠ .

عبد الرحمن بدوى :

شخصيات قلقة فى الاسلام .
طبعة ثالثة — وكالة المطبوعات الكويت .

عبد الرحمن بدوى :

... مختار الحكم ومحاسن الكلم لأبى الوفاء البشري
فاثك — تحقيق عبد الرحمن بدوى المؤسسة العربية
العربية للدراسات والنشر — بيروت سنة ١٩٨٠ م .

على سامى النشار :

نشأة الفكر الفلسفى فى الاسلام .
منشأة المعارف — الاسكندرية سنة ١٩٦٢ م .

على سامى النشار :

مناهج البحث عند مفكرى الاسلام ونقد المسلمين
للناطق الارسطوطاليس — الاسكندرية سنة
١٩٤٧ م .

عمر فروخ :

أخوان الصفا — دار الكتاب العربى بيروت مسنة
• ١٩٨١

ج . قـوائى :

مؤلفات ابن سينا .
دار المعارف سنة ١٩٥٢ م .

قطب الدين الشيرزای :

شرح حكمة الاشراق .

السهروردی ، شهاب الدين :

الكتاب التذكارى لشيخ الاشراق .

الهيئة المصرية العامة للكتاب — القاهرة مسنة
• ١٩٧٢

السهروردی ، شهاب الدين :

مصنفات شيخ الاشراق شهاب الدين السهروردی

السهروردی ، شهاب الدين :

مجموعة الحكمة الالهية .

نشرة كوربان المجلد الاول — التطويحات اللوحية
استانبول مطبعة المعارف سنة ١٩٤٥ م .

السهروردی ، شهاب الدين :

مجموعة دوم ، المجموعة الثانية حكمة الاشراق —
رسالة في اعتقاد الحكماء المغربة الغربية بترجمة
ونشرة فارسية تحقيق ه . كوريان تهران ١٩٥٢ .

السهروردی ، شهاب الدين :

هياكل النور قدمه وحققه مع التعليقات د . محمد
على أبو ريان — الطبعة الاولى المكتبة التجارية
الكبرى مصر ١٩٥٧ .

الشهرستاني :

الملل والنحل طبعة ثانية تخريج محمد بن فتح الله
بدران مكتبة الانجلو سنة ١٩٥٦ م .

صدر الدين الشيرازي :

الاسفار الأربعة .

محمد عابد الجابري :

نحن والتراث — المركز الثقافي العربي — الدار
البيضاء — المغرب — طبعة ثانية ١٩٨٢ م .

محمد عابد الجابري :

تكوين العقل العربي .

دار الطليعة بيروت الطبعة الثانية ١٩٨٥ .

محمد على أبو ريان :

أصول الفلسفة الاشرائية عند شهاب الدين
السهورردى — دار النهضة العربية — بيروت سنة
١٩٧٨ م .

محمود قاسم :

فى النفس والعقل لفلاسفة الاغريق والاسلام —
القاهرة سنة ١٩٤٩ .

نجيب بلدى :

تمهيد لتاريخ مدرسة الاسكندرية وفلسفتها — دار
المعارف سنة ١٩٦٢ م .

BIBLIOGRAPHY

Aristotle :

Metaphysica ed.W.D. Ross.

Aristotle :

The Basis works of Aristotle ed. R. Mc Keon
New York 12 ed 1941.

Aristotle :

Complete works edit by S.A. Smith and Sir
W.D. Ross.

Affifi :

A.E., The influence of Hermetic Literature

on Moslem Thought. Bull. School of Oriental and African Studies. London 1951 Vol. XIII Part 4 PP. 840 — 855.

Badawi, A., :

La Transmission de la philosophie Grecque au monde Arabe. Paris, Vrin 1966.

Badawi, A., :

Quelques figures et Thèmes de la philosophie Islamique. Paris Maisonneuve 1979.

Corbin, H., :

Avicenne et le récit visionnaire. Berg international, 1979.

Avicenna and the visionary Recital. Transl. by Trask New York 1961.

Danielou :

Philon d'Alexandrie. Paris 1958.

Gardet :

La Pensée religieuse d'Avicenne Paris. 1951.

Pestugière :

O.P. La révélation d'Hermès Trismegiste.
4 Vol. Gabalda. Paris 1944 — 1949.

Jouguet :

Trois études sur l'Hellénisme. Le Caire
1944.

Kraus. P. :

Jabir Ibn Hayyan. 2, Vols. Imprimerie de
l'Institut Français d'Archéologie Orientale.
Le Caire 1943.

Oleary :

De Lacy, How Greek Science Passed to the
Arabs.

Routledge and Kegan Paul London. 1948.

Platon :

Euvres Complètes. Paris Guillaume Budé
13 tomes 1941.

Peters F.E. :

Aristotle and the Arabs New York University Press. 1968.

Plotin :

Ennéades Textes et trad. E. Brehier. 7 Vols.
Paris Budé. 1924 — 1938.

Runciman, St., :

Le Manichéisme médiévale l'Hérésie dualiste
dans Le Chrétianisme.
Payot Paris 1949

Scott. :

Hermetica. Oxford 1924 — 1936.

Nasr, Seyyed Hossein :

An introduction to Islamic Cosmological
Doctrines. Thames and Hudson 1978.

Nasr, Seyyed Hossein :

Islamic Studies. Essays on Law and Society.
Librairie Liban Riad solh. Square Beirut.
1967.

Nasr, Seyyed Hossein :

Three Muslim Sages Cambridge Harvard
University Press 1964.

Nock A.D. :

Corpus Hermeticum. Texte établi par Nocker
traduit par J. Festugière. Paris Les belles
Lettres 1945.

Ries, Julien ;

Gnosticisme et monde Hellenistique. Publica-
tions de l'institut Orientale des Louvin 1982.

Walzer, R., :

Arabic Transmission of Greek Thought to
Medieval Europe. Manchester University
Press.

Walzer, R., :

Greek into Arabic Bruno cassirer. Oxford
1962.

الفهرس

٢	مقدمة
٧	نقل التراث اليونانى الى العالم العربى وأسبابه
٢٩	رد الفعل وانكار الفلسفة
٣٥	الدفاع عن الفلسفة عند ابن رشد
	أهم قضايا الفلسفة الارسطية فى العالم العربى
٤٣	الاسلامى
	نظرة العقل النعال وارتباطها بنظرية الفيض الالهى
٥٥	عند الفارابى وابن سينا
٦٥	الاتجاه الافلاطونى فى العالم الاسلامى
٧٣	دور الاسكندرية فى نقل التراث اليونانى
	الروايات العربية عند انتقال مدرسة الاسكندرية الى
٨١	العالم العربى
٨٩	عقائد الغنوصيين
٩٨	الهرامسة وعقائدهم
١١٥	تراث الأوائل واتجاه ابن سينا المشرقى
١٣١	التراث الافلاطونى عند شهاب الدين السهروردى
١٤٥	المراجع

رقم الايداع ١٩٩٥/١١١٢

الترقيم الدولى 5 — 4547 — 01 — I.S.B.N 977

مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب

تدور هذه الدراسة حول موقف الفكر الإسلامى من
تراث اليونان فى العلم والفلسفة.

وأهم ما تهدف إليه هو بيان مدى قدرة الفكر
الإسلامى فى عصوره المختلفة على انتقاء أو رفض
ما فى تراث الآخرين من آراء وأفكار سادت الساحة
الفكرية على مدى عصور ازدهار حضارة الإسلام،
والبحث بعد ثمره خبرة طويلة بفلسفة اليونان، وتراثها
الفكرى، ويقدم الإجابة على تساؤلات الدارس القومى
الذى لا يبغى الاغتراب فى ثقافة الآخر، بغير أن يحدد
صلة هذه الثقافة بثقافته القومية.

الكتاب القادم

إمارة الحيرة الجاهلية تاريخيا وحضاريا

د. عبد الفتاح عبد المحسن الشطى